علم الكلام في الاسلام
الخطاب والتاريخ

الكاتب: حسن الأنصاري(*)

التحولات السياسية:

بدأ علم الكلام الإسلامي كسائر العلوم الإسلامية في امتدادات الأجواء الدينية، والمذهبية التي عاشها المسلمون بعد رحيل النبي محمد صلى الله عليه وآله سنة ١١ هـ. إذ بحسب ما تنبىء به الصورة التاريخية التقليدية الإسلامية؛ ففي القرن الأول الهجري، وانطلاقاً من سقيفة بني ساعدة، واختيار ابن أبي قحافة (الخلافة ما بين ١١-١٣ هـ) خليفة للنبي محمد صلى الله عليه وآله من قبل الصحابة، أو لنقل قسماً كبيراً منهم، فقد بدأ الخلاف جزيياً حول هذا الاختيار. إذ إن قسماً منهم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب (الخليفة ما بين ٣٥- ٤٠ هـ) وهو ابن عم النبي صلى الله عليه وآله، ويناصره ويتبعه وجوه من بني هاشم عارضوا هذا الاختيار، حسب المصادر التاريخية. من هنا برز الخلاف بينهم وأتباعهم من جهة، وبين الخلافة التي اختارها بعضهم ممثلة بأبي بكر وعمر بن الخطاب (الخلافة ما بين ١٣ – ٢٣ هـ) من جهة أخرى.

هذا، وقد تحرك الخلاف مع انطلاقة الفتوحات شيئاً فشيئاً، نحو خارج الجزيرة العربية. فهو، وإن بدأ كخلاف سياسي حول الخلافة واستحقاقاتها، إلا أنه ما لبث أن

(*) باحث في مركز الدراسات المتقدّمة. برينستون (الولايات المتحدة).

تحول إلى خلاف سياسي/ مذهبي، ذي أبعاد سياسية، واجتماعية، ودينية وحتى فكرية أساسية. طوال القرنين الأول والثاني الهجريين.

ولكي تتضح الصورة أكثر لما جرى حول بدايات وجذور الخلافات السياسية، فلنبدأ من دعائم المجتمع الإسلامي الأول. ففي الواقع، يمكن القول إن المجتمع الإسلامي في المدينة كان مجتمعاً ساذجاً، لم تكن فيه مؤسسة سوى النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أو كبار الصحابة، وإن كانت فيه سلطة مركزية مدعومة من سلطة روحية – دينية، ومن الوحي الإلهي. نعم، كانت تسوده ثقافات أو عادات، وربما بقايا من مؤسسات لعصر ما قبل الإسلام، أي ما تسمى كلاسيكياً بالجاهلية.

ومع وفاة النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، دخلت هذه الجدلية، والعلاقة في أزمة؛ إذ تحولت المدينة والجزيرة العربية من مجتمع يرأسه النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى مجتمعٍ يرأسه الخليفة، هذا الخليفة، مختلف فيه أصلاً. وفي مدى سلطته، ومصدرها بين الصحابة والمسلمين؛ وذلك على أساس فهمهم وإدراكهم للديانة الجديدة.

وقد كان من نتائج هذه الخلافات التي ما لبثت ان تحركت نحو الأطراف/ الأمصار، وقعة الردة في عصر خلافة أبي بكر. فهذه الخلافات حول خلافة أبي بكر وبيعة القبائل، وطاعتهم له، وإن كان لها سياق قبائلي عربي، ويمكن فهمها في ظل هذا، إلا أنه يمكن تفسيرها في ذلك الإطار السياسي/ المذهبي أيضاً.

في هذا السياق، وحسب الاعتقاد الإسلامي والصورة التاريخية للمسلمين، لا يمكن تجاهل الجو الديني الذي أوجدته حركة النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، والنظرة الجديدة للعالم، والإنسان التي بيّنها النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وورثها المؤمنون، في تطلع إلى مجتمع توحيدي طهوري، تسود فيه العدالة والمساواة بين الناس في اعلى درجاتها. وقد رفض النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الهرمية الاجتماعية في العصر الجاهلي؛ بحيث كانت دعوته انقلاباً عليها وعلى ثقافتها ومعالمها وقيمها. وهذا ما أكده الاعتقاد الإسلامي. إذ إن هذه الهرمية كانت

تتحكم وتدعم من قبل المعتقدات الوثنية، أو الإلحادية عند العرب الجاهليين؛ ولذلك، فمن الطبيعي أن تلعب الدعوة الإسلامية دوراً حاسماً في الجدلية الجديدة بين المركز/ الأطراف والدولة (المدينة) القبائل.

وقد أدى بدء الفتوحات في اوائل القرن الأول الهجري إلى حلّ بعض الأزمات والمشكلات، بين الخلافة المركزية والقبائل العربية الحديثة إسلاماً، وبهذا دخل المسلمون في العالم، وأخذت دعوتهم في الانتشار والحكم والتحول مع المعطيات الجديدة. وبهذا تغيّر الوضع السياسي للمسلمين، ومع هذه النظرة الدينية تغيّرت كثير من المفاهيم- المبادىء، ومن هذه المفاهيم مفهوم الأمة، وموقع النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فيها، وموقع الشريعة، وجدلية الأمة والدولة.

هذا إلى جانب تغييرات في الأوضاع المعيشية والاقتصادية، وكذلك سياسية ومؤسساتية داخل الحكم المركزي في المدينة.

ومع هذه التغييرات ظهرت خلافات أخرى في مواضع شتى؛ منها: موقع الخليفة السياسي والديني. ومنها يدور حول وظائف الدولة، وعلاقتها بالجماعة / الأمة.

هذه الخلافة، كانت تتزامن مع تغيير مبادىء مفهوم الخلافة وتحولها إلى دولة؛ ذات أبعاد ومؤسسات رسمية؛ وذلك لكي تستقر الحكومة، وتسيطر على الأوضاع والمتغيّرات؛ ومنها: قيادة أرض الإسلام (دار الإسلام) التي أخذت منحى التوسع يوماً بعد يوم. إلى جانب ذلك، كانت الدولة بحاجة إلى أن تتولى مؤسسات شؤونها الاقتصادية، والسياسية، والقضائية، وشؤون الجيش، والأراضي، والأموال، وغيرها.

وكان مقتل الخليفة عمر بن الخطاب نقطة بداية في الخلافات بين القوى والتيارات المختلفة في المدينة ومكة، وفي الأمصار مثل الكوفة، ومصر وبلاد الشام. وكانت تتستّر تحت مظلات مختلفة، ومنها دينية ومذهبية، ولكن هذه الخلافات بين

المؤسسة الرسمية والمجتمع الإسلامي أخذت في التشدد والازدياد بعد ان انتخب الخليفة الثالث عثمان بن عفان (الخلافة ما بين ٢٣ -٣٥ ق) من قبل الشورى الذين انتخبهم عمر بن الخطاب، لكي يتفقوا على تعيين الخليفة الجديد. وبعد بروز خلافات في صفوف قسم من الصحابة وقيادات الكوفة ومصر، برزت اضطرابات أدت إلى مقتل عثمان، وبروز ما تسمى كلاسيكيا بالفتنة بين قطاعات مختلفة من المسلمين وبين الصحابة أنفسهم، وقد كانت خلافة الامام علي بن أبي طالب تواجه بفتن وحروب أهلية من قبل معاوية بن أبي سفيان (الحكومة ما بين ٤١ – ٦٠ هـ) وآخرين، تحت عناوين سياسية، وسرعان ما تتحول الى إعطاء القضايا بعداً خلافياً دينياً ومذهبياً.

وبعد استشهاد الامام الحسين بن علي بن أبي طالب (سنة ٦١ هـ) أخذ الشيعة (شيعة علي) بالتوسع، وبما أنهم عارضوا السلطة الأموية، اضطهدهم معاوية بن أبي سفيان وابنه والأمويون. وبعد مقتل الامام الحسين، حصلت مواجهات ضد الأمويين؛ من أهمها حركة التوابين (سنة ٦٥ هـ). ومنها قيام المختار بن أبي عبيدة الثقفي (المتوفى سنة ٦٧) وبروز جماعة شيعية كانت تسمى بالكيسانية لديها أفكار ورؤى دينية ومذهبية. ومن الثورات ضد الأمويين ثورة زيد بن علي، حفيد الحسين بن علي بن أبي طالب سنة ١٢٢ بالكوفة. ولذلك كان مقتل عثمان سبباً رئيسياً في بروز هذه الفتن والخلافات التي أدت فيما بعد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى خلافات مذهبية، وبروز فرق وتيارات مختلفة.

بداية الخلافات المذهبية:

بعد مرور مائة وخمسين من عمر الإسلام، أدخلت تلك التحولات فيه أفكاراً ورؤى، وتفسيرات مختلفة حول "النص" المقدس / السلطة المقدسة، والذي كان من المتوقع أن يحل الاختلافات، وأن يفسر الدين ويهدي الناس إلى الجماعة / الوحدة. وطوال القرن الأول الهجري كانت هناك في المدينة أو سائر الأمصار حركة / حركات

نحو تثبيت النص القرآني وتثبيت المقدس في الإسلام من قبل الدولة من جهة، ومن قبل تيارات مختلفة بين المسلمين وخاصة الصحابة منهم والجيل التالي بعد الصحابة؛ أي ما يسمى بالتابعين وأتباع التابعين من جهة أخرى. وهكذا ظهرت هناك فئة/ فئات مختلفة من العلماء بين الصحابة الذي كانوا يتولّون قراءة القرآن وتعليمه بين أطياف مختلفة من الناس، وجمع ورواية الأحاديث النبوية وإبداء النظر حول مختلف المسائل الدينية والمذهبية، ومنها خلافات أخذت في البروز والظهور بين صفوف المسلمين.

وهذه الفئات أخذت في الظهور طوال القرن الأول الهجري، كفئات متميزة ذات مواقع اجتماعية، وكان ظهورها تدريجياً. أما بالنسبة للخلافات المذهبية فقد بدأت في سياق سياسي، وفي جدلية مع الدولة، ومرتبطة مع الإشكاليات السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية للمسلمين، والتحولات كانت تتماشى مع العلاقات بين المركز والأطراف وحول محاور الدولة/ الجماعة. وعليه، فإن ظهور الجماعات الدينية والمذهبية في القرن الأول الهجري كان يتحرك في هذه الأرضية، وحول مبدأ الدولة خاصة. ومن أهم هذه الحركات حركة الخوارج التي كانت نتيجة الفتنة الأولى في التاريخ الإسلامي. وكانت لفئات المحكمة – الخوارج في القرنين الأول والثاني الهجريين تأثيرات كبيرة على سير الأفكار والرؤى المذهبية في الإسلام، وفي طرح الأسئلة والإشكاليات الفكرية والدينية. ومن أهم هذه الأفكار والمشكلات الجديدة مشكلة تحديد الإيمان وحدود الجماعة الدينية وإمكانية تعريف الإيمان، ومن هو المؤمن؟ هذه المسألة من نتائج الخلاف الحاصل بين المسلمين حول الفتنة الأولى والحرب الأهلية، والتي كانت سبباً رئيسياً في بروز إشكالية الموالاة والبراءات ذات الصبغة الدينية بين المسلمين، وتكفير الناس بعضهم بعضا أو اتهام بعضهم للبعض بالفسق كما حصل عند المحكمة وآخرين. وشكلّت ظاهرة الفتنة مجالاً واسعاً لطرح هذه الإشكاليات والأسئلة: كيف يمكن أن نفسّر حركة الأمة المقدسة والتي لها دور

تاريخي مقدس هو أمانة الله وعلى أساس دعوة إلهية تحكم بالقرآن والنبي ﷺ، نحو انقسام واختلاف وحروب داخلية، والفرقة بدلاً من الوحدة؟ وان تصير إلى استعلاء فئة دون اخرى؟ وأين موقع الإسلام والإيمان وأصل الدعوة من ذلك كله؟ ما هو موقع الدعوة بين الأمة والدولة وما هي سلطة الدولة؟ وما مصدرها ومداها؟ ومن أين تنطلق مرجعيتها وسلطتها؟ وهل تشمل الديني كما تشمل السياسي؟

وقد قدم المسلمون في القرنين الأول والثاني تفاسير مختلفة للحرب الداخلية، وأطراف النزاع في الفتنة الأولى، فذهب بعضهم إلى أن ذلك كان سبباً رئيسياً في انجرار الأمة إلى الفتن، والدعاوى السياسية المتطرفة، والاستعلاء من جانب الدولة؛ لذلك تبنوا تفسيراً خاصاً لموقع السيّاسي من الديني. وعلى هذه الأرضية اعتبر بعض آخر أن تحقق وعود الله في القرآن يستلزم خلوص الأمة من كل خطأ وذنب وكفر، لذا سعوا لخلوص الأمة، ونظّروا له. وقد نظر آخرون بنظرة سلبية إلى السياسي، وإلى الدولة ومؤسساتها، وكل من جرَّ الأمة إلى الفتن والحروب، واختلف معهم بعض آخر في هذا التفسير بطبيعة الحال؛ فالشيعة منهم مثلاً يتبرأون من أعداء حكومة الإمام علي؛ ويتولونه، ويتولون أهل بيت النبي ﷺ وبعضهم لم يكن يتولى علياً، ويتبع عثمان وأصحابه؛ ولذلك سمّوا بالعثمانية. أما المرجئة مثلاً فذهبوا إلى الحياد بشكلٍ أو بآخر بالنسبة لنشوب الفتنة الأولى.

قضية الإيمان:

هذه الأفكار وقضية الجماعة الخالصة المؤمنة / النموذج الصافي للإسلام كانت هاجساً وراء تشكيل الوعي المذهبي حول مسألة الإيمان وتحديدها وتعريفها، فأصبحت مدار بحث بين الفئات والجماعات المختلفة جغرافياً ومحلياً وطبقياً. ولهذا تنوعت التفاسير لحقيقة الإيمان؛ بحيث صارت لكل فرقة تفسيرها الخاص؛ فالخوارج لهم تفسيرهم، وكذا المرجئة، وغيرهم.

وفي هذا السياق نشأت أسئلة ترتبط بماهية الإيمان ومستلزماته؛ فهل يشكل العمل الصالح جزء من الإيمان أم لا؟ وما هي نسبة الإيمان مع الإسلام؟ وما هو مصدر الإيمان؟ هل هو تصديق بالقلب أو إقرار باللسان أو عمل بالأركان؟ وما هو الذي ينافي خلوص الإيمان؟

وانطلاقاً من أهمية مسألة الإيمان وتعريفه، فقد برزت المرجئة كجماعة مذهبية وسياسية، وكان لهم آراء ووجهات نظر مختلفة حول المسائل/ الإشكاليات المختلفة والتي كانت مدار نقاش وبحث ديني؛ فالمرجئة هم من إفرازات الجو الديني والسياسي للقرنين الأول والثاني الهجريين، إذ كانوا يواجهون بشكل خاص أفكار واتجاهات الخوارج، ويعتقدون أن الإيمان، إقرار باللسان أو تصديق بالقلب من دون العمل (العمل بالأركان حسب المصطلح المشهور)، وأنه لا تأثير للعمل في تحديد إيمان الإنسان بالله وإيمان الجماعة / المجتمع أيضاً. وفي المقابل، نعرف أن هناك موضعاً مضاداً من قبل المحكمة – الخوارج في كفر من آمن وارتكب ذنباً كبيراً من دون توبة. وهذه المناقشة كانت إحدى المجالات للدخول في التفاصيل الكلامية في مجال تحديد الإيمان والمباحث الكلامية حوله.

مشكلة القدر:

إذا نظرنا إلى الفتنة التي وقعت بين المسلمين، وما آلت إليه حالهم من الفرقة، ولاحظنا تفسير المسلمين الأوائل لتلك الفتنة، نجد أن بحثاً وجدلاً قد دار حول المسؤولية عن تلك الفتنة وما صارت إليه الأمور؛ فهل كانت الفتنة حقيقة مقدرة من الله؛ بحيث لا بدّ أن تحدث؟ أو على العكس، ينبغي على المسؤولين عن تلك الأحداث، وأحداث أخرى بعدها من أن يتحملوا المسؤولية الكاملة؟ تدعي المصادر، دوران النقاش حول القدر ومسؤولية الإنسان تجاه أعماله وذلك في أواخر القرن الأول الهجري. وفي السياق العام الديني، فإن مسألة سعة فاعلية الله وقدرته الواسعة

كانت مسألة محسومة، ولكن في الإطار نفسه هناك إشكالية مسؤولية الإنسان في قبال عمله وتجاه الله، ولذلك حصل نقاش حول اختيار وحرية الإنسان. وفي الإسلام المبكر هناك فئة أخذت تدافع عن حرية الإنسان، طرحت لديهم أولاً إشكالية مدى مسؤولية الإنسان، أي إنسان مهما كان تجاه اعماله؛ لكنها ما لبثت حتى واجهت الرؤية العامة للمسألة، والتي كانت تقتضي البحث عن القضاء والقدر الإلهيين، ومشكلة الاختيار، وقد حاولت تلك الفئة الإجابة عن هذه الأسئلة الواردة من خصومهم وهي: كيف يمكن أن نضع أعمال الإنسان تحت مسؤوليته الكاملة؟ وهل يمكن أن نتكلم عن وجود الحرية والاختيار للإنسان وفي ساحة عمله تجاه الله وإرادته؟ ألا يوقع في تضاد مع قدرة الله الواسعة وإرادته التي تحيط كل شيء، وهو خالق كل شيء؟

القدرية:

تذكر المصادر أنه في أواخر القرن الأول الهجري، برز تيار/ تيارات في العراق والشام، هذا التيار كان يعرف "بالقدرية"؛ وهؤلاء يؤيدون الفكرة الموسومة بالقدر، لكنهم يرفضون القدر؛ وبناءً لذلك؛ فتسميتهم بالقدرية، من باب تسمية الشيء بخلافه. وقد اعتقدوا بمسؤولية الإنسان تجاه أعماله، وكذلك، حريته في تصرفاته، الصالحة والشريرة. ومن هؤلاء : معبد الجهني (المتوفى سنة ٨٠ هـ)، والجعد بن درهم (المتوفى حوالي سنة ١١٨ هـ)، وغيلان الدمشقي (المتوفى بعد سنة ١٠٥ هـ).

إضافة لذلك، فإن للقدرية دوراً في البصرة، لكنهم كانوا يرفضون من قبل الدولة، وقطاعات واسعة من الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين، الذين اختصوا بعلوم القرآن، وأقوال النبي محمد صلى الله عليه وآله.

وقد صدرت ردود فعل قوية ضد القدرية، من قبل سلطات الخلافة الأموية، ومن قبل جماعات من التابعين، وذوي الصلاحيات الدينية المدعومة أحياناً من

الأمويين. وفي المقابل تظهر المصادر أن الأمويين كانوا يعتقدون بفكرة الجبر/ القدر المحتوم في إطار التفسير العام للخلافة (خلافة الله) ووعود الله للجماعة المؤمنة، بأنهم يرثون الأرض، ويسيطرون عليها. إذاً القدرية كانوا من المعارضين لسلطة الأمويين، وهنا من الضروري- وحسب المصادر-، أن نتكلم عن فئات مختلفة من القدرية، ومن أمصار مختلفة، وفي سياق الحديث عنهم يمكن أن نفرق بين آرائهم، أو على الأقل بين انتماءاتهم السياسية تجاه الأمويين. وعلى كل حال، فإن قبول مسؤولية الإنسان في تصرفاته ومنها تصرفاته السياسية وحريته في تقرير مصيره، ومنها دوره في المجتمع وبين آحاد الأمة، تعني ضمن ما تعنيه مسؤولية الإنسان تجاه الآخرين ومسؤوليته كأحد من المؤمنين في الجماعة – الأمة المؤمنة في أن يسعى في تحقيق وعود الله للإنسان، وللأمة المسلمة وفقاً للمبدأ القرآني: "الاستخلاف"، من هنا وانطلاقاً من الرؤية الإسلامية، فعلى المؤمنين أن يكونوا مسؤولين عن مسير ومسار الأمة، وهذه المسؤولية مسؤولية مشتركة على عاتق الجميع سواءً؛ ومن بينهم الخليفة نفسه، الذي لا بد أن يكون مسؤولاً عن أعماله وتصرفاته تجاه الله والمجتمع / الأمة أيضاً دون فرق؛ ولا مجال لادعاء القضاء والقدر الحتميين الذي لا مفر منه بالنسبة لسلطة الخلافة، وعلى الجميع قبوله، وأن كل هذا كان في قضاء الله وقدره.

إذاً، فكل ما قيل في القدر في القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين، كان يدور حول المسؤولية، وفي إطار الصورة التاريخية عند المسلمين، وبالنسبة إلى تاريخهم المقدس، ودورهم في التاريخ وبين الأمم، وكآخر الأمم التي من المقدر أن ترث الأرض وتستخلف الآخرين، فقد كان الأمويون يعتبرون سلطتهم كخلافة، سلطة إلهية ومستندة ومستمدة من الله ومن قضائه التي لا تبدّل، ولا بد للمؤمنين من قبولها. ويرون هذه الخلافة في إطار مصير الأمة المقدسة، وأنها مقررة من قبل الله كآخر الأمم، وضمن إطار "الاستخلاف الإلهي" الذي لا يمكن لأحد بطبيعة الحال أن يعارضه. وكان يدور حديث منسوب إلى النبي ﷺ في القرن الثاني الهجري يقول: "القدرية

مجوس هذه الأمة"؛ وهكذا تشكل نقاش حاد حول من هم هذه القدرية؟ بين من ينسب المؤيدين للاختيار الحر إلى القدرية، وبين من ينسب الجبرية إليهم.

ويمكن القول بأن في هذا العصر المبكر من تاريخ الإسلام لم يكن هناك وعي عند المسلمين بفلسفة الفعل الإنساني، وتحليل قدراته بصورة فلسفية وكلامية، إذ من المحتمل وجود نوع من التأثير للأبحاث الكلامية عند المسيحيين العرب والسريان في هذا الخصوص على المسلمين في هذا الوقت المبكر في الشام وفي العراق. وعلى كل حال، يجدر أن نعرف أنه كان يجري نقاش بين أصحاب الإلهيات وأصحاب الآراء من المسيحيين واليهود وحتى الزرداشتيين حول هذه المفاهيم قبيل الإسلام، وفي الفترة نفسها، ولكن لا نعرف بالضبط هل تحقق التأثير منهم فعلاً على أصحاب هذا النقاش بين المسلمين الأوائل أم لا؟ إلا أنه ما يمكن قوله أن هذه المسألة هي باكورة المباحث ذات الطابع الكلامي بين المسلمين في القرن الثاني الهجري على الأقل.

بدايات علم الكلام:

بناءً لما سبق يظهر كيف تشكلت جماعات مختلفة في العراق والشام وخراسان والجزيرة العربية، يتناقشون ويتكلمون في المسائل المذهبية، وهكذا تكّون الوعي الديني، مبتنياً على مسائل دينية، ومسائل تتعلق بالله والإنسان والإيمان وموقع الإنسان في العالم، ومدى مسؤوليته في التاريخ المقدس، الذي رسمه الله له حسب المنظور الديني في الإسلام، ومصادره من القرآن إلى السنة النبوية، وإلى الصورة الدينية التاريخية التقليدية عند المسلمين أنفسهم، من عهد الصحابة وبعده، وبإمكاننا أن نعتبر هذه الجماعات الدينية ومنذ ظهور جماعة القراء في الكوفة وغيرها من الأمصار وحتى بروز المحكمة والمرجئة أول من تكلم في المسائل ذات الطابع الكلامي التي تعرف فيما بعد بعلم الكلام الإسلامي؛ وبطبيعة الحال هناك تضارب واختلاف في الآراء حول نشأة علم الكلام، وبدايات المسائل التي كانت تدار وتناقش بين المتكلمين، ولماذا

سمي علم الكلام بهذا الاسم؟

وكانت حلقة حسن البصري (المتوفي سنة ١١٠ هـ)، التابعي المشهور في البصرة محور هذه الأبحاث في العراق، ومن نتائج هذه الأبحاث ظهور المعتزلة وعلى رأسها واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١ هـ) وعمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٤ هـ) الذين كانا من اوائل الذين قاموا بدورٍ عقيديّ مهم في بلورة الأبحاث الكلامية، والخلافات المذهبية، وكذلك في تحريك وتشغيل الأذهان بهذه المسائل في أوائل القرن الثاني الهجري.

فالمعتزلة مع اعتقادهم بموقع العمل في تعريف الإيمان، وباعتقادهم بفسق كل من آمن، ولكنه عمل عملاً غير صالح من غير توبة فإنهم ربطوا بشكلٍ صريح بين هذا وبين اعتقادهم بالقدر/ حرية الاختيار للإنسان. وبهذين المبدأين كانوا يعتقدون ويدعون إلى المسؤولية الكبيرة للإنسان المؤمن في تصرفاته تجاه نفسه، وتجاه الأمة- الجماعة والمجتمع، والسياسة والدين معاً، ويعتقدون أيضاً أن الإيمان مرتبط بهذا كله؛ ولذلك كانت لهم وجهة نظر نقدية تجاه السلطات الأموية وسلطة الخليفة بالذات، وقد عبّروا عن رأيهم بصورة دعوية واضحة، بحيث يمكن وصف حالتهم ببداية الفكر الثوري في الإسلام. هذا، وفي جانبهم كانت تتحرك القدرية والمرجئة (في مناطق جغرافية مختلفة ومنها خراسان) وبطبيعة الحال المحكمة - الخوارج أيضاً. فإذاً، كل ما كان يدور في هذه النقاشات المذهبية / الكلامية كان له دور في السياق السياسي والاجتماعي ولم يكن بعيداً عن الظروف السياسية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي المبكر، وكذلك عما كان يجري على الأرض من الفتن والقتل وسفك الدم، ومعارضات سياسية. وهكذا تشكلت مدراس ومذاهب كلامية في البصرة وبغداد وخراسان وغيرها من المدن الإسلامية، إنطلاقاً من معتقدات مذهبية مختلفة، وحول مسائل مثل الإيمان، والقدر والإمامة وغيرها من المسائل المذهبية.



المذاهب والمدارس الكلامية :

الظروف السياسية / الاجتماعية لبدايات ظهور المدارس الكلامية :

مع الثورة العباسية تغيَّرت الساحة السياسية والاجتماعية للمسلمين، وإن كانت التغييرات في المفهوم الديني بطيئة، ولكن دخل على الخط عوامل جديدة تغيّرت معها الظروف الفكرية للمسلمين، بحيث إن الإشكاليات الفكرية المنبثقة عن الظروف السياسية والاجتماعية تغيّرت. ومن المعلوم أن الدعوة العباسية التي كانت تسمّى وقتها "الدعوة"، وكان لها مدلول خاص، يرتبط بالمعارضة السياسية ذات الطابع الديني مع تفسير خاص، لها جذور في الفكر الشيعي المعتدل منها والمتطرف، وجذور في تيارات أهل العلم في العراق وخراسان المعارضين بطبيعة الحال للسلطة الأموية. وكانت لهم رؤية مختلفة في مفاهيم أساسية مثل الأمة والجماعة والدولة، وتدخل السياسي في الديني، وسلطة الخليفة في الشؤون الدينية. وهؤلاء كانوا ينتمون إما إلى المرجئة، أو إلى التيار العام لأصحاب الحديث؛ الذين كانوا يصرون على دور السنة النبوية واستمرارها ممثلة بالعلماء من الصحابة، وإلى التابعين، ومن بعدهم تلاميذهم في الأجيال التالية، ولكن مع هذا كان الموالي الإيرانيون يدعمون العباسيين، وقد قاموا بدور بارز في نجاحهم وفي تشكيل هرمية الدعوة والسلطة. وقد شكل وصول العباسيين إلى السلطة فرصة ذهبية لأهل السياسة والثقافة وللكُتّاب الفرس في أداء دورهم في الدولة الجديدة، ونقل تجاربهم وثقافتهم / ثقافاتهم وعلومهم إلى البلاط العباسي وفي تشكيل الحضارة الإسلامية الجديدة.

ومن المعروف أن الفتوحات في القرن الأول الهجري، شكلت انطلاقة لمعرفة العرب المسلمين الأوائل بالحضارتين الكبيرتين قبل الإسلام، وهما الحضارة الفارسية الكسروية، وإلى جانبه الحضارة البيزنطية اليونانية. لذا فإن ترجمة الديوان إلى العربية في عصر الخليفة عبد الملك بن مروان الأموي (الخلافة ما بين ٦٥-٨٥ هـ) كانت نقطة

بداية لكل المحاولات في نقل ثقافات وحضارات الأمم والأقوام التي دخل الإسلام إلى بلادهم. ومع انطلاقة الدولة العباسية وانفتاحها على الأقوام والثقافات الجديدة، انطلقت حركة عظيمة ذات طابع أدبي وثقافي وديني تعرّف بالحضارة الإسلامية على سائر الحضارات؛ ومنها رؤى وأفكار دينية كانت سائدة في إيران أو في بيزنطة بين جماعات المسيحيين العرب والسريان واليونان أو الزرادشتيين الفرس. ومن المعروف أنه في الحقبة ما قبل الإسلام في بلاد ما بين النهرين كانت هناك ثقافة / ثقافات أرامية وبابلية ذات توجه غنوصي . هذا بالإضافة لوجود جماعات تعتقد بمزيج من الفلسفات القديمة وأفكار وثنية مثل الصابئة الحرانيين. وكانت المذاهب الثنوية مثل المانوية والديصانيين، والمذاهب الثنوية الإيرانية لها دور بارز في ما بين النهرين، وفي بلاد فرس وبهذا كله تعرّف العرب والمسلمون على النقاشات الثيولوجية ذات الطابع الإلهي، والجدالات المذهبية، وأساليبها المعهودة والمعروفة بين المسيحيين واليهود والزرداشتيين والثنويين.

وفي هذا السياق فإن أول أزمة دينية، وربما سياسية مهمة واجهها العباسيون كانت أفكاراً ذات توجهات غنوصية وثنوية، يميل بعضها إلى المذاهب والأديان الإيرانية، مثل المزدكية، والخرمية، أو الزرداشتية المزدائية، والزروانية، مختلطة ببعض المفاهيم الإسلامية. ومن جانب آخر؛ فإن أفكاراً ورؤى شيعية ذات توجه باطني، تعمّقت أكثر في الفترة الأولى من العصر العباسي، وبرزت وتجذرت جماعات من الغلاة الشيعة الأوائل في الكوفة وسواد العراق وفي إيران أيضاً. ولكن كان أهم من هذا بروز الزندقة المانوية والملحدة بطابع أدبي أكثر أو فكري / مذهبي أحياناً في مدن العراق وخاصة البصرة وبغداد. فالزنادقة في القرن الثاني الهجري، والثنويون كانوا بوابة الحضارة الإسلامية الجديدة إلى عالم الأفكار المذهبية في صيغتها الفلسفية، وذات طابع تقني وأحياناً تتواجد عند أوساطهم تراث فلسفي وعلمي تتناسب مع معتقداتهم، وفي البصرة بالذات وبعدها بغداد، عاصمة الإمبراطورية الجديدة. وقد

برزت ردّات فعل تجاه حركات الإلحاد والزندقة هذه من قبل أناس وخاصة فئات جديدة كان لديهم قدرات للرد عليهم مستفيدين من أساليب ومناهج مأخوذة من هذه الأوساط والأجواء الثقافية نفسها، ومن الموروث الثقافي للحضارتين الإيرانية والبيزنطية.

ظهور فئات المتكلمين:

وفقاً لما مر من الجدال الحضاري والديني والمذهبي، وبروز أفكار ورؤى، فقد مهد ذلك لظهور فئة المتكلمين الذين يشغلهم الدفاع عن العقائد الدينية والإسلامية ، وخاصة مسألة التوحيد، وإثبات الصانع، وحدوث العالم، والرد على الثنوية ومسألة الشر والعدل الإلهي، وغيرها من المسائل. وهكذا تشكلت الفكرة الكلامية عند المعتزلة المتواجدين في البصرة، والذين كانوا يهتمون بعلم العقائد، وكذلك ظهرت فيها فئات قريبة إلى المعتزلة، وإن اختلفوا معهم في بعض المسائل الدينية. ومنذ منتصف القرن الثاني الهجري، كانت هناك مسائل كلامية / عقدية تدور حول علاقة الله بالإنسان، وكيفية تصرف الله في العالم، وتفسير توحيد الله، الذي كان المسلمون يدافعون عنه، ويردون على الأفكار الثنوية حول وجود الله، وتوحيده، وكانوا يناقشون أيضاً المنظومات الفكرية / الدينية الأخرى التي أعطت تفاسير مختلفة عن ذلك كله، مثل عقائد المسيحية حول الله وحول المسيح، ومسألة التجسّد، والأقانيم الثلاثة والطبيعة الواحدة عند بعضهم. ومن المعلوم الآن أن هذه النقاشات كانت تدور في أوساط اصحاب الملل والنحل، وأصحاب المجادلة المذهبية بصورة مشتركة وفي البيئة نفسها ؛ وكان العراق وخاصة بغداد مركزاً مهماً، ففيها مكاتب ومدارس مختلفة تدار فيها الأبحاث.



لذلك، كان من الطبيعي جداً في وسط فكري وثقافي كهذا، أن تناقش مسألة الوحدة الإلهية مرتبطة بالبحث عن علاقة الله الوجودية بالإنسان، ومسألة الخلق،

وحدوث العالم، وربط هذا الحدوث بفكرة الوحدة الإلهية. وانطلاقاً من هذا، دارت بين المسلمين أبحاث عن الله وصفاته وأفعاله، وهذا كله يدور حول إشكالية علاقة الله بالإنسان والعالم المخلوق، وبطبيعة الحال، مرتبطة بأبحاث القدر ومسؤولية الإنسان تجاه الله ودوره في عالم الوجود والتاريخ؛ فكانت هناك آراء تميل إلى تفسير للتوحيد يتناسب والتنزيه. وبعضها يميل إلى التشبيه. وهذه الأفكار والأبحاث هي وريثة تراث فلسفي وديني، كانت موجودة في أرض الإسلام منذ مئات السنين؛ وعلى أي حال، فقد كان المتكلمون المسلمون يعرفون هذا التراث الفكري بشكلٍ أو بآخر.

حركة الترجمة:

ثمة تحوّل آخر في البلاط العباسي ساعد في التحرك من جديد في هذا المجال، وهو اهتمام الخلافة العباسية في نقل وانتقال العلوم اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، ومن المعروف وجود حركة نشيطة في العراق وبعض المناطق الأخرى آنذاك، ومنها المناطق التي كانت تحتضن الوجود والنشاط الديني المسيحي، كالمناطق المفتوحة من البيزنطة التي يهمّها العلوم والفلسفة اليونانية، وحتى بعد انتشار الإسلام فيها. الأمر الذي ساعد المسلمين لأن يحصلوا على علوم وحضارة جديدة، أطلقوا عليها فيما بعد اسم علوم الأوائل. إضافة إلى هذا، كان هناك حركة علمية تخصّ علوم الرياضيات والهيئة والطب، انطلاقاً من حركة ترجمة الديوان إلى العربية منذ أواخر القرن الأول الهجري، وخاصة مع اهتمام الدولة العباسية بنقل العلوم إلى اللغة العربية وخاصة ظهور رجال السياسة المعروفين باهتمامهم بالعلوم والثقافة، مثل الأوساط الإيرانيين المرتبطين ببلاط الخليفة المنصور العباسي (الخلافة بين ١٣٦-١٥٨ هـ)، وأيضاً الوزراء من البرامكة، وآل سهل، وغيرهم من الكتاب والوزراء الإيرانيين في الدولة العباسية، الأمر الذي أوجد مناخاً مساعداً لتعرف المتكلمين على تجارب وعلوم تتناسب وعملهم وثقافتهم؛ وقد كان هذا من أسباب تغيير الوعي الديني إلى

حدٍ ما عند هذه الفئات المثقفة، والتي كانت تعتبر نفسها طبقة الخواص في مقابل فئات العوامّ. ومنذ أواخر القرن الثاني استفاد المتكلمون من المعتزلة والمرجئة والشيعة من هذه الأجواء، والأساليب ومن التراث الفلسفي لإعطاء زخم جديد لأبحاثهم.

مسألة وجود الله وصفاته:

ومنذ أواخر القرن الثاني بدأت نهضة فكرية وفلسفية بين المسلمين تتزامن مع نهضة ترجمة الكتب والتراث اليوناني والسرياني والفارسي والهندي إلى العربية، تتكلم وتناقش في مسائل كانت تتعلق بمسألة وجود الله، ومسألة الوحدة الإلهية، وعلاقة عالم المخلوقات بهذه الوحدة؛ وفي هذا الظرف بالذات، كان من الطبيعي أن تناقش مسألة صفات الله، وكيفية فاعلية الله في العالم، وبطبيعة الحال، كان المسلمون تأملوا في آيات القرآن والصفات التي يصف القرآن بها الله، ونحن نعرف أن صورة الله في القرآن كما في التقليد التوراتي – الإنجيلي هي صورة عن إله / شخص إلى حدٍ ما بصورة أو بأخرى، وله سلطة شخصية، وله علاقة مباشرة مع خلقه، وكانت هذه الصورة منطلقاً أساسياً لفكرة الشريعة والقانون الإلهي وفيما ترتبط بالمرجعية الدينية. والخطاب القرآني كان يستلزم تصوراً من هذا النوع عن الله؛ ولذلك كان من الطبيعي أن تشكل ذهنية المسلمين في هذا العصر المبكر من الإسلام عن الله بهذه الصورة؛ فالمناخ الديني في الإسلام، وخاصة آيات القرآن الكريم كان يجرّ المتكلمين إلى اثبات صفات لله بالمعنى الحقيقي، وأن الله هو ذات وصفات، لكن وبتأثير من الفلسفات والأفكار اليونانية والدينية الأخرى الموجودة في بلاد الإسلام اتجهت بعض الأفكار نحو صورة تجريدية عن الله، وفيما نعلم فإن الجهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨ هـ) في خراسان كان من اوائل الذين ذهبوا إلى هذا الاتجاه التنزيهي لله، فكان ينفي عن الله كل صفة تشبهه إلى خلقه، حتى أنه نفى الشيئية عن الله، وكان الجهم وأصحابه المعروفون بالجهمية، يعتقدون بتوحيد تنزيهي مطلق، ويرون أن علاقة الإنسان



والمخلوقات بالله علاقة لا تحكمها علاقات شخصية وبشرية غير لائقة بالذات الإلهية فلابدّ من التأويل للآيات القرآنية التي تخالف ظاهرها هذا الاعتقاد. وبطبيعة الحال فقد كان لهذه الأفكار نتائج خطيرة جداً على صورة المسلمين عن دينهم وشريعتهم، وعن كل ما تأسس حتى ذلك الوقت، من سلطة دينية أو سياسية؛ ولذلك حصلت ردات فعل تجاه هذه الأفكار من قبل الاتجاه العام الإسلامي، كانت تتواصل فيها بعد بشدة. وكانت عقائد المسيحيين حول المسيح وكيفية تجسد الذات الإلهية وآيات القرآن حول ذلك تساعد في بلورة البحث عن صفات الله، والبحث عن التنزيه والتشبيه بصورة جذرية، وذات معنى ديني كبير.

فأما في مقابل الجهم بن صفوان فمن المعروف أن هناك مدرسة أخرى يمثلها مقاتل بن سليمان (المتوفي سنة ١٥٠ هـ) الذي كان يعتقد بالتشبيه وإعطاء صورة إنسانية لله، وإن احتمل أنه كان يعتقد هذا المذهب بسبب رؤيته الخاصة إلى الله وعلاقة الله بالإنسان، وتفسيره للشريعة ودورها في تكوين الشخصية الدينية للإنسان في العالم. وكان هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) من الذين لعبوا دوراً بارزاً في تحول علم الكلام، إما من جهة نظرته وعطائه الفكري في موضوعات كانت محط نظر المتكلمين مثله مثل الجهم بن صفوان وسليمان بن جرير (في القرن الثاني الهجري) وغيرهما؛ ومنها نظرته حول ذات وصفات الله، وكذلك صفة العلم، وأيضاً مسألة تعريف الجسم وماهيته؛ وإما من حيث تعرفه على التراث القديم، كتراث الزنادقة والثنوية وأصحاب المذاهب المختلفة، وأيضاً تعرفه وإن بصورة غير مباشرة على الفلسفة اليونانية. وكان لهشام مناظرات مع أصحاب المذاهب المختلفة وسائر المتكلمين، وله صلة مع مجالس البحث العلمي للبرامكة، وله تأثيرات على المعتزلة مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام.

وكانت المباحث الكلامية حول إثبات الصانع وحدوث العالم تنطلق عند

المتكلمين في محاولة لرد العقائد الثنوية والإلحادية للزنادقة والملحدين، ولذلك اضطر المتكلمون، وخاصة في البصرة، وبعدها في بغداد في محاولة الرد عليهم بالبدء بالتفكير حول طبيعة المخلوق، وفلسفة الطبيعة، والتنظير حول معنى الجسم وماهيته، وأجزائه وأعراضه وصفاته، ومسألة كيفية الحدوث، وكل ما عرف فيما بعد بدقيق الكلام (أو اللطيف من علم الكلام)؛ وكانت نظرية الخلق من العدم اقترحت من قبل المتكلمين لأجل إعطاء تفسير لحدوث العالم ومسألة إثبات الصانع، في حين كان لهذه النظرية استلزامات كلامية كان لا بد للمتكلمين أن يفكروا فيها ويلتزموا بها، وأن يعطوا تفسيراً عن كيفية خلق الحوادث من قبل الله من دون أن يضطروا بقبول تجدد ذات الله وصفاته الذي لا يليق به. وهذه الأبحاث بدورها أخذت تعمّق مسأله التأمل النظري حول الحدوث، وربط الحادث بالقديم، ومسألة علاقة الله وصفاته بعملية الخلق، ومسألة فاعلية الله في العالم. ولذلك كانت إشكالية التنزيه / التشبيه ترتبط بإشكالية القديم / الحادث، وفي هذا المجال، كان المعتزلة والجهمية، يدافعون عن الرؤية التنزيهية لله وصفاته، ويردّون على عقيدة التشبيه وعقيدة الصفات عند قطاعات أصحاب الحديث وفقهاء السنة؛ ولذلك كانوا يلجأون إلى مبدأ التأويل للآيات القرآنية والأحاديث حول الصفات والأسماء الإلهية.

هذه النقاشات أدت إلى إيجاد نوع من المناخ الفكري، يتناسب وتبادل الأفكار بين سائر الجهات المنخرطة في النقاشات والأبحاث الفكرية في هذا الوقت المبكر من تاريخ علم الكلام في الإسلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وفي جانب المعتزلة، كان للمتكلمين المرجئة والجهمية والأوساط القريبة منهم أمثال ضرار بن عمرو الكوفي (المتوفى حوالي سنة ٢٠٠ هـ)، وبشر المريسي (المتوفى سنة ٢١٨ هـ) في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري دور بارز في تطور علم الكلام، وفي النقاشات المختلفة السائدة آنذاك أيضاً، كما لا بد أن نذكر دور الإباضية، وبقية فرق المحكمة في تطوير علم الكلام المبكر.

طبيعة الفعل الإنساني:

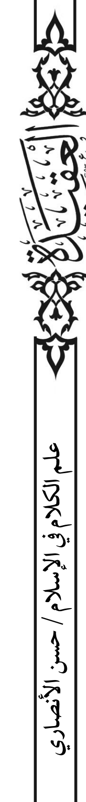
أما في وسط هذه النقاشات حول علاقة الله بالإنسان ،وفاعلية الله في حيات الإنسان اليومية والدينية من جهة ،ومسألة حدوث العالم ،وعملية الخلق ،وربط الحادث بالقديم، فقد تصدرت مسألة الفعل الإنساني وطبيعته أولى الاهتمامات لدى المسلمين. وهذه النقاشات –كما هو معروف – ارتبطت بالجدل حول مدى مسؤولية الإنسان أمام الله ؛ولأجل ذلك اهتم المتكلمون بتفاصيل دقيقة ترتبط بطبيعة الفعل الإنساني، وكيفية تصرف الإنسان في نفسه، وفي العالم ؛ من هنا بدأ البحث حول موضوعات كالاستطاعة والكسب وخلق الأعمال ، والتولد والطبع وغيرها من الموضوعات التي كانت في صدارة وأولويات الفكر الكلامي ، والمنظومات الكلامية في الإسلام في مختلف المدارس الكلامية في القرون التالية .

فقد ناقش المتكلمون مسألة علاقة الله بالفعل الإنساني، وكيف يمكن قبول مسؤولية الإنسان مع الاعتقاد بفاعلية الله المطلقة في الكون؟ وكيف يمكن القبول بالتوحيد الأفعالي في حين هناك فاعلية حرة من دونه؟ وأكثر من ذلك، كيف يمكن التوافق بين أزلية ووحدوية ولا زمانية / مكانية الله، وبين تدخله وتصرفه في الفعل الإنساني الزماني / المكاني؟ وهل يعني ذلك تجدّد في ذات الله؟ وكيف يمكن أن نقبل بسعة علم الله المطلق وأزليته وشموليته، في حين أن هناك أفعالاً حادثة من قبل الإنسان؟ وهل هي داخلة في علم الله وإرادته أم لا؟ وكيف يمكن قبول عدم شمولية علم الله وإرادته للأفعال الإنسانية؟ وقد اضطر المتكلمون المعتزلة لتقديم تفسير لكيفية اختيار الإنسان وإرادته المستقلة في تصرفاته الحرة، مع أنهم كانوا يتحركون في مناخٍ فكري وديني يرى أن لله فاعلية مطلقة وأن علمه وإرادته شامل ومطلق؛ ولذلك كانوا يضطرون لإعطاء تفسيرات مختلفة عن علم الله وإرادته وقدرته تجاه أفعال الإنسان الحرة وتفسير علاقة أفعال الإنسان بسعة علم الله وقدرته. هذه الأسئلة

بطبيعة الحال، كانت تساعد في الدخول في تفاصيل أكثر دقة، وفي معترك الآراء حول مسائل الطبيعة، وحول ذات الله وصفاته، ومسألة المعنى / المعاني والأحوال، ومسألة الزمان والمكان والجسم والجواهر والأعراض وبقاء الأعراض والحركة والسكون وغيرها من المسائل التي شاركت فيها الفئات المختلفة من المتكلمين.

مسألة النبوة والوحي:

مثّلت النقاشات التي واجهت المتكلمين تحدياً جذرياً بارزاً من قبل المتحمسين للعقل وآلياته، والبحث الحر الذي لا يتقيّد بالقيود الدينية او المذهبية، ومنذ القرن الثاني، وخاصة من القرن الثالث برزت شكوك في النبوة بشكلٍ عام وترجيح العقل على الوحي / النبوة. ومن المعلوم أن بعضهم لم يكن يعترف بالنبوة أو الديانات المختلفة / المذاهب، بل يعتبر أن ذلك سبب لاختلافات الناس وأنه يتحتم الرجوع في ذلك إلى العقل؛ وفي هذا السياق فإن باب برزويه الطبيب (من كتاب كليلة ودمنة) المنسوب إلى ابن مقفع (المتوفى سنة ١٤٢ هـ) يمثل نموذجاً مبكراً في الإسلام. ومن المعروف أن أبا عيسى الورّاق (المتوفي سنة ٢٤٧ هـ) وابن الراوندي / الريوندي (المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث) – حسب بعض الروايات كانا من الذين ردوا على النبوة وضرورتها. وفي التراث / الأدبيات الإسلامية عادة تسمى هذه الفئة من الشكاكين دعاة العقل بالزنادقة أحياناً وبالبراهمة أحياناً أخرى. والفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣٣٠ هـ)، والطبيب المشهور أشهر من عرفه التاريخ الإسلامي في النقد على النبوة والدفاع عن العقل، وله مناظرات وجدل مع الإسماعيلية (مع أبي حاتم الرازي، المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) في هذا الموضوع. وفي القرون التالية أيضاً بقي تقليد مستمرّ لمنكري النبوة أو أصحاب العقل كما نقل عن أبي العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩ هـ)، واستمرت تشغلهم فضائل العقل والرد على أصحاب الأديان ؛ وكانت فئات من الذين كانوا يردّون على المتكلمين هم أصحاب عقيدة



تكافؤ الأدلة التي تشك في ترجيح أدلة لعقيدة دون أخرى. أما المتكلمون فكانوا يردّون على منكري النبوة في المباحث المتعلقة بالنبوة ويسمونهم بالبراهمة.

الخلافات الفقهية ودور علم الكلام :

من جهة أخرى، إذا لاحظنا الحركة الفقهية في القرن الثاني الهجري نجد خلافاً فقهياً بين الأمصار، وذلك بين فقهاء وأهل العلم في المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام واليمن ومصر، حتى تحقق وبشكلٍ تدريجي لكل مصر من الأمصار تقليد مرجعي فقهي، إلا أن الخلاف الفقهي وصل إلى إشكالية مرجعية الشريعة ومصادر التشريع الفقهي؛ فثمة فقهاء / أهل العلم مالوا إلى اجتهاد الرأي، وفضّل آخرون التحرك داخل المأثور حسب المستطاع والتفقه حسب ما كان عليه العمل ("الكلام فيما تحته العمل") وعدم الدخول في البحث الفقهي للأمور الفرضية، ولذلك كان فقههم ينحصر في فقه المنصوص في أكثر الأحيان دون اللجوء إلى الاجتهاد. أما في أواخر القرن الثاني الهجري، وربما قبله، ومنذ منتصف القرن، كان وجه الخلاف بين أهل العلم وفئات وفرق مختلفة في موضوع مصادر الحجية في الفقه والعقيدة. وقد تحول فيما بعد إلى نقاش جذري حول مصادر المعرفة الدينية، ومنها موقع أقوال المنسوب إلى النبي محمد صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ وإلى الصحابة أيضاً فيما يخص اختلافات الصحابة، وفتاوي التابعين، والإجماع والقياس والاجتهاد. وكانت النقاشات تدور حول أسباب خلاف الأمة، وكيف بدأت الخلافات؟ وفيما اختلفت، ومسألة التصويب، والتخطئة، ونتائج الخلافات في الإيمان / الكفر / الفسق، والنقاش حول الخطأ / الذنب، والسنة / البدعة. ومن الذين دخلوا في هذا المعترك كان أبا حنيفة وله آراء حول المرجعية في الفقه. ومن المتكلمين الذين نعرف آراءهم في هذا الصدد، يمكن أن نذكر واصل بن عطاء، وإبراهيم النظام، وضرار بن عمرو، وبشر المريسي وآخرين.

عصر المأمون العباسي:

ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري قدّم المتكلمون المعتزلة في البصرة وفي بغداد امثال أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وتلاميذهما الكثير في المجال الكلامي، كما أن للمتكلمين من مذاهب الشيعة والمرجئة دوراً بارزاً في هذا التطور؛ ولكن مع استلام السلطة من قبل المأمون العباسي (الخلافة ما بين ١٩٨-٢١٨ هـ) بعد معركة كبيرة مع أخيه الخليفة محمد الأمين (الخلافة ما بين ١٩٣-١٩٨ هـ)، وانطلاقاً من اهتمام المأمون بالأبحاث والعلوم الكلامية والدينية، وكذلك توجهاته السياسية وأهدافه فيما يخص العلاقة بين السياسي والديني، بدأ المأمون بحركة علمية دينية سياسية كان من إحدى نتائجها قضية المحنة، وكل ما جرى تحت عنوان قضية خلق القرآن، والتهجم على عقائد أصحاب الحديث في الصفات الإلهية، وموضوع كلام الله. وتذكر المصادر أن مرجئة بغداد ممثلة بالجهمية كان لهم دورٌ بارز في تحريك المأمون نحو هذه القضية. كما أن للمعتزلة أيضاً نفوذاً خاصاً في البلاط العباسي. أما الجهمية والمعتزلة فأيدوا نظرية خلق القرآن، وفي المقابل كان أصحاب الحديث السني، وأكثر الفقهاء يردون على هذه النظرية، ويرفضون الخوض فيها كما في سائر المسائل الكلامية.



علم الكلام السنّي في أوائل القرن الثالث:

بناءً لما سبق ونظراً لتشديد حركة الترجمة وتعرف المتكلمين بصورة أكثر وضوحاً على الأبحاث الفلسفية والطبيعية، فإن حركة علم الكلام في شقيه المعتزلي والمرجئي تحركت بصورة أكثر فعالية؛ بحيث إنه خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ظهرت في مدن مختلفة وخاصة في بغداد والبصرة مدارس كلامية متنوعة، وبشكلٍ بارز منطلقة إما من المعتزلة؛ وإما من المرجئة / الجهمية – القريبين فقهياً إلى أبي حنيفة، وهم كانوا أحياناً فقهاء أحناف ، كما أن للشيعة أيضاً متكلمين في

هذه الحقبة بالذات. وفي هذه الحقبة وانطلاقاً من جذور في القرن الثاني الهجري ظهرت فئة من المتكلمين كانوا يدعمون السنة ولهم صلة بأئمة الفقه / السنة كمحمد بن ادريس الشافعي (المتوفي سنة ٢٠٤ هـ) خاصة؛ وكانوا يعارضون المرجئة / الجهمية والمعتزلة في نفس الوقت ولكن كانت هناك تاثيرات من قبل المعتزلة والمرجئة / الجهمية ايضاً عليهم، وكانوا يتحركون في المناخ الكلامي، وتحت تاثير منهم، وإن من حيث العقيدة كانوا قريبين إلى أصحاب "السنة" و "الحديث" و"التقليد الفقهي" وخصوصاً فقه الشافعي، ويمكن أن نعتبرهم "متكلمي أصحاب الحديث" من أمثال ابن كلاب (المتوفي سنة ٢٤٠ هـ) والحارث المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) وأبي العباس القلانسي (في القرن الثالث الهجري) والذين كانوا هم أنفسهم أسلاف ابي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ)، مؤسس الأشاعرة، وكان هؤلاء المتكلمون هم أيضاً موضع اتهام من قبل أصحاب الحديث في بغداد وعلى رأسهم أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ) وإن كانت عقائدهم في كثير من الأمور المذهبية قريبة منهم، ولكن متكلمي السنة هؤلاء ، وخلافاً لأصحاب الحديث السني اعتمدوا الجدل الكلامي والطرق الكلامية المعتمدة عند جمهور المتكلمين أولاً، وثانياً مبدأ التأويل، ولديهم رؤية مختلفة في مسائل كلامية / عقائدية؛ مثل وجود الله وذاته وصفاته وعلاقة الذات بالصفات، ومسائل تتعلق بحدوث الأفعال، ومدى فاعلية الله وأفعال الإنسان ومسألة المخلوق، كما في مسائل علاقة الله بالإنسان والشريعة وسلطتها؛ وفي مسألة خلق القرآن التي كانت موضع جدل في أوائل القرن الثالث بين المحدثين والدولة ومؤيديهم من الجهمية، وبعض المعتزلة، كان ابن كلاب يعتقد خلافاً للمحدثين وفئة أصحاب الحديث السني بـ" الكلام النفسي" القديم.

أصحاب الحديث ومشكلة التأويل:

وأثناء النزاع الذي حصل بين الدولة العباسية في عصر الخلفاء المأمون

والمعتصم (الخلافة ما بين ٢١٨-٢٢٧ هـ) والواثق (الخلافة ما بين ٢٢٧-٢٣٢ هـ) وبين جماعة أصحاب الحديث والفقه الحديثي، الذين كانت معارضتهم مع تطلعات وآمال السلطة السياسية من نوع مذهبي / سياسي، ظهرت قدرة هذه الفئة الأخيرة، مستمدة من طبقة العوّام في بغداد وغيرها من البلدان، بقيادة أشخاص مثل أحمد بن حنبل، وكانت لديهم منظومة مختلفة عقائدياً بالنسبة لكثير من الأمور، وخاصة السلطة الدينية واستلزاماتها؛ ومنها مسألة التأويل وعدم الخوض فيها وفي الجدل الكلامي أيضاً، وكانوا على اختلاف كبير مع المعتزلة والجهمية وأصحاب الرأي / فقهاء الأحناف؛ وكما قلنا سابقاً: كانوا في قضية المحنة يؤيدون اعتقاد عدم خلق القرآن، خلافاً لهؤلاء المتكلمين والدولة نفسها؛ ولذلك اضطهدوا من قبل الدولة، كما هو معروف تاريخياً، ولكن بعد ذلك، تشكلت هذه الفئة، وتضخمت باسم عقيدة السلف وشرعيتها، وأخذوا ينتشرون بعد ذلك، وحصل لديهم تطور خاص في علاقتهم مع الوضع السياسي للسلطات العباسية والحكومات السلطانية فيما بعد. وفي المناقشات التي كانت تجري بين المتكلمين المعتزلة / الجهمية من جهة وبين المحدثين في أوائل القرن الثالث الهجري وفي زمن المحنة وبعدها، كانت مسألة نقد الحديث موضع اهتمام المتكلمين؛ لأن المحدثين كانوا يستندون إلى مرجعية الحديث/ السنة في نقد ودحض آراء المتكلمين؛ ولهذا السبب، فإن المتكلمين اضطروا لنقد الحديث، والبحث عن شروط قبول الأخبار والأحاديث.

وسرعان ما يستدل الطرفان يعني أصحابى التنزيه والتشبيه بشكلٍ خاص والمتكلمون وخصومهم وفي سائر الموضوعات، بشكلٍ عام، بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية لأجل إثبات مدعياتهم واعتقاداتهم؛ فمثلاً بالنسبة للقرآن هناك آيات تدل على التشبيه في مسألة الصفات الإلهية وفاعلية ذات الله في العالم وهناك آيات يمكن أن يستدل بها لإثبات الرؤية التنزيهية؛ ولذلك بدأ النقاش حول هذه الآيات وطريقة تفسيرها، وكان النقاش بدأ حول إشكالية "التأويل" والمرجعية فيه. ومن جملة

الموضوعات الكلامية التي أيضاً كانت موضع النقاش، ولها صلة بفكرة التأويل، مسألة الجبر والاختيار ورؤية القرآن تجاه ذلك، فإن الطرفين من مؤيدي الاختيار أو نظرية الجبر، كانوا يستندون إلى آيات القرآن لدعم عقيدتهم واتجاههم الفكري. ومن المعروف أنه منذ أواخر القرن الأول الهجري جرت محاولات تفسيرية من قبل الصحابة والتابعين فيما بعد، وتأسست مدارس في التفسير بدأت في القرن نفسه، وتشخّصت وتميّزت في القرن التالي وكان أحد طرق البحث حول القرآن، قد تشكّل داخل الإطار اللغوي في القرآن والاستشهاد بلغة العرب، وبمعانيها كمحاولة تفسيرية. وكان هذا في موازاة تطور الأدب العربي الذي تحوّل عموماً لأسباب دينية، ولأجل الحاجات في فهم وتفسير القرآن والشريعة/ الفقه وفي إطار تشكيل العلوم الإسلامية. ولذلك كان لتحولات علم اللغة من حيث تأثيرات الحضارة الإسلامية وبنيتها الثقافية، وتأثيرات الثقافات والأديان / المذاهب الجديدة ومعتقدات الأمم التي اعتنقت الإسلام على هذا العلم، تأثير بالغ الأهمية في كيفية فهم القرآن وآيات التنزيه /التشبيه؛ ولذلك، فإن كل المفاهيم القرآنية بما فيها من مفاهيم للأسماء وصفات الله تأثرت تحت وطأة التحول الثقافي – الحضاري هذه.

من هنا جرى مناقشات لتفسير لغات القرآن، والبحث في الوجوه والنظائر والمعاني المختلفة لكلماته منذ مقاتل بن سليمان، الذي كتب عدة كتب تفسيرية، وحتى زمن المناقشات التي جرت بين المتكلمين من جهة، والمحدثين من جهة أخرى؛ فمثلاً هناك أعمال ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ) في هذا المجال، وأعمال قرآنية ككتب المجازات والمعاني للقرآن لمؤلفي الاعتزال أو لخصومهم في القرن الثالث الهجري. وهناك أيضاً اهتمام تفسيري لدى كبار متكلمي الاعتزال أمثال أبي علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ)، وأبي القاسم البلخي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ). وهناك أيضاً أدب حول الآيات المتشابهات؛ والمعتزلة كان لديهم اهتمام بهذا الموضوع خاصة، ولدينا أمثلة لها كالقاضي عبد الجبار الهمداني (المتوفى سنة ٤١٥ هـ)، ومن الشيعة كالشريف الرضي

(المتوفى سنة ٤٠٦ هـ) وآخرين. فعلى أساس منطلقات لغوية، والبحث عن دلالة الآيات والأحاديث حول الموضوعات الكلامية، بدأ البحث عن التأويل في مجالي القرآن والحديث ومدى مشروعية هذا التأويل، والنقاش حول المرجعية في التأويل. وبما أن المتكلمين في نقاشاتهم مع المخالفين، كانوا يستفيدون من الأدلة الكلامية الجدلية النظرية في تفنيد معتقدات ومزاعم المخالفين، وفي رد تفسيراتهم للآيات والأحاديث، فإنه دار نقاش حول مدى شرعية اللجوء إلى الأدلة الكلامية الجدلية / العقلية، في تفسير القرآن وتأويله؛ وهل هناك جواز شرعي وديني للتأويل على هذه الأصول؟ ولذلك كان المحدثون وأصحاب الحديث بدأوا في كتابة كتب في الرد على التأويل وأصحابه، وفي الرد على اللجوء إلى علم الكلام والانخراط فيه، وكانوا يوصون بالاكتفاء بالنصوص دون التأويل والسؤال، وكلها تحت مقولة "الكيفية مجهولة والسؤال بدعة"؛ واعتبروا التأويل أساساً لكل "بدعة". ولذلك كان المحدثون يتهمون المتكلمين بأنهم من "أهل البدعة" ؛ ولكن المتكلمين بناءً لمنطلقاتهم الفكرية / الكلامية كانوا مضطرين للجوء إلى التأويل في الآيات والأحاديث واتهموا خصومهم بأنهم أصحاب الرؤية الساذجة القشرية (وأنهم من النوابت الحشوية) الذين يعتمدون الظاهر دون الباطن واللفظ دون المعنى. فهولاء كانوا يعتقدون أن التفكير في ذات الله وصفاته ليس من صلاحية الإنسان، ولا بدّ من عدم الخوض في تلك المسائل، فإن من الواجب على المؤمن أن يقبل الآيات والأحاديث في موضوع الأسماء والصفات الإلهية وغيرها ولا يتصرف فيها بعقلية بشرية، فالإيمان واتّباع "السّنة" هو القبول بها، من دون الخوض في تفاصيلها وكيفياتها، فلا دخل "للنظر" في تلك المسائل التي يكون المرجع الوحيد فيها السنة وعقيدة السلف الصالح فقط.

المعتزلة ما بين القرنين الثالث والرابع:

إمتدّ علم الكلام المعتزلي، في شقّيه البصري والبغدادي طوال القرن الثالث

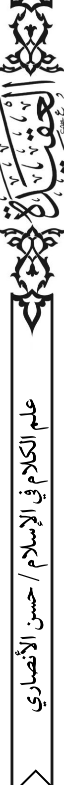
الهجري وقد سمي المعتزلة بأهل العدل والتوحيد؛ وقدموا كثيراً في مجال تبيين "الأصول الخمسة"، والمباحث الكلامية حول موضوعات شتى، وخاصة حول العدل والتوحيد، والنظريات الأخلاقية والأصولية / الكلامية عندهم، حتى نصل إلى أواخر هذا القرن حيث برز تحولٌ جديدٌ في علم الكلام المعتزلي في البصرة وعسكر مُكرم (الأهواز في إيران) بظهور أبي علي الجبائي، ونشاطه الكبير في تقديم عطاء فكري كلامي كبير في علم الكلام؛ متخذاً آراء شيخه أبي يعقوب الشحّام، ومتّبعاً الطريقة الكلامية لأبي الهذيل العلاف، وهكذا تحوّل الاعتزال بيد الجبائي وبيد ابنه وتلميذه الشهير أبي هاشم الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) بابتكاراتهما وآرائهما الجديدة في مسائل مثل الصفات الإلهية، وصفات العلم والإرادة ونظرية الأحوال ومسألة شيئية المعدوم وغيرها من المسائل الكلامية. وانطلاقاً من خلاف أبي هاشم مع أبيه، ترأس أبو هاشم مدرسة جديدة في الاعتزال، وأظهر آراء جديدة وكانت تعرف مدرسته فيما بعد بالمدرسة البصرية البهشمية.

وأما بالنسبة لمدرستي البصرة وبغداد، يلاحظ أن بينهما خلافا كلاميا كبيرا، وخاصة بين أبي القاسم البلخي الكعبي من مدرسة بغداد وأبي هاشم الجبائي من مدرسة البصرة وقد امتد هذا الخلاف؛ ولذلك فإن أبا رشيد النيسابوري (المتوفى بعد سنة ٤١٥ هـ) كتب كتاباً بعنوان المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين؛ تناول فيه المسائل الخلافية بين المدرستين، وخاصة في مسائل اللطيف من علم الكلام والكلام الفلسفي. وكان كبار المعتزلة كلهم من أتباع مدرسة أبي هاشم الجبائي من أمثال أبي عبد الله البصري (المتوفى سنة ٣٦٩ هـ)، وأبي اسحاق بن عياش (القرن الرابع الهجري)، وتلميذهما المشهور القاضي عبد الجبار الهمداني . وقد شهد النصف الثاني من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس، نهضة علمية ونشاطاً كبيراً عند المعتزلة، خاصة في بغداد والريّ، بسبب الدعم المادي والمعنوي من قبل البويهيين ووزرائهم ورجالهم، خاصة الصاحب بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ) الوزير البويهي

الشهير، الذي كان عالماً وأديباً، وذا إلمام وصلة بعلم الكلام المعتزلي. وفي هذة الفترة كان للزيدية والشيعة الإمامية والمعتزلة حرية كبيرة ودعم في التحرك نحو الانتشار وعمليتي التصنيف والتدريس.

مدرسة المعتزلة المتأخرة:

ومع أبي الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ)، تلميذ القاضي عبد الجبار تعرّف المعتزلة على أفكار الفلاسفة بصورة أدق، وقد اعتنق أبو الحسين بعض أصولهم، وخالف في مسائل وقضايا مهمة طريقة شيوخه، أتباع المدرسة البهشمية؛ ولذلك وبواسطة أبي الحسين، فقد ظهرت مدرسة جديدة في علم الكلام المعتزلي عُرفت بمدرسة أبي الحسين البصري. والمعتزلة المتأخرون كانوا عموماً من أتباع هذه المدرسة مثل محمود ابن الملاحمي الخوارزمي (المتوفى سنة ٥٣٦ هـ). وقد كان لأبي الحسين تأثير مهم في علم الكلام، وحتى على الكلام غير المعتزلي، ومنها تأثيره على علم الكلام الشيعي الإمامي وعلى الكلام السني الأشعري (ممثلاً بفخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ)، وحتى على تقي الدين ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) كممثل للعقيدة السنية المحافظة على فكرة السلف والذي اختلف اختلافاً عميقاً مع الأشاعرة، وكان يذكر أبا الحسين وأتباعه وينقل عنهم كثيراً في كتبه وفتاويه. فأما علم الكلام المعتزلي الزيدي، فإنه ومنذ القرن السابع الهجري تأثر تدريجياً بمدرسة أبي الحسين البصري الكلامية.



الأشعري ومدرسته الكلامية:

ومنذ أواخر القرن الثالث الهجري، حصل عند أهل السنة والفقهاء تطور نحو القبول بالأساليب الكلامية، وتقديم منظومة كلامية سنية، والدفاع عن عقائد السنة (والتي تعرف فيما بعد ب "أهل السنة والجماعة") بطريقة الجدل الكلامي. وكان أبو

الحسن الأشعري ذا طريقة خاصة في هذا المجال، إذ إنه سلك طريقة من تقدمه في هذا الميدان، من أمثال ابن كلاّب والقلانسي، وأسّس مدرسة جديدة في علم الكلام، تسمى فيما بعد بالأشعرية. والأشعري اختلف في كثير من المسائل مع عقائد أصحاب الحديث السني. صحيح أنّه نسب إليه كتاب "الإبانة"؛ وهو كتاب في العقيدة حسب معتقد أصحاب الحديث، إلا أننا لا بد أن نكون حذرين تجاه ما نسب إليه؛ لأنه كان يعيش مراحل مختلفة في حياته الفكرية، وقد تتلمذ في مرحلة من حياته على أبي علي الجبائي؛ وعلى كل حال له كتب كلامية بامتياز، يدافع فيها عن علم الكلام والنظر، وله آراء مختلفة مع آراء وعقائد أصحاب الحديث. ومع نشر كتاب مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ)، فإن لدينا الآن فقرات عديدة من كتبه الكلامية، ونعرف من خلال هذا الكتاب أنه هو الذي تحرّك في إبداء آراء كلامية بإمتياز كانت تستمر عند تلامذته ومدرسته في القرون التالية.

وكان المتكلمون الأشاعرة فيما بعد مختلفون فيما بينهم تجاه عقيدة السلف،كما يمثلها أصحاب الحديث والحنابلة مثل أحمد بن حنبل؛ فبعضهم أقرب إلى الحنابلة ويميل أكثر من غيرهم إلى عدم تأويل الآيات والأحاديث في موضوع الصفات الإلهية. وأما أصحاب الحديث والحنابلة فلهم آراء متعددة حول مختلف تيارات المتكلمين على أساس مدى تقارب هؤلاء إلى السنة وعقيدة السلف؛ ولكن لا بد من القول إنه ومع تزايد الخلافات بين المتكلمين الأشاعرة وبين الحنابلة والتي نتجت عن استلزامات كلامية جديدة، وقبول الأشاعرة لبعض مبادىء المعتزلة مثل ما نرى مع إمام الحرمين الجويني (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ) في قبوله نظرية الأحوال، فإنه كان من الطبيعي بروز أدب "الرد على الأشاعرة" من قبل الحنابلة وأصحاب الحديث في أمورٍ عدة؛ مثل اعتقاد الأشاعرة بالكلام النفسي القديم، وحدوث الكتاب المنزل لله المتكلم بالكلام النفسي، الذي هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات خلافاً للمصحف المنزل.

أما عقيدة الأشاعرة الإثباتية (عقيدة المثبتة / الصفاتية) في الصفات الإلهية، وقبول نظرية الصفات بصورة تتناسب مع الفاعلية المطلقة لله، ورفضهم النظرية التنزيهية المطلقة المغايرة مع الوجود الشخصي لله، وتأييدهم لعدم الانفلات في التأويل الشامل للصفات التشبيهية في القرآن والأحاديث (وإن قبلوا نظرية التأويل كمبدأ وحتى أحياناً قبلوا نظرية الكيفية المجهولة مع التأكيد على عدم التشبيه بكل الأشكال)، مثل قولهم بالرؤية (رؤية الله في الآخرة)؛ فإنها جاءت عن حقيقة صلتهم بمتكلمي السنة، وصلتهم بأطياف داخل التقليد الحديثي / الفقهي والمتبع للسنة/ الجماعة مع وجود نزعة كلامية / جدلية والمستفيدة من العقلية الكلامية عندهم. من جهة أخرى، فإن المتكلمين الأشاعرة ومع اعتقادهم بفاعلية الله المطلقة والتوحيد الأفعالي، اعتبروا أنه لا يوجد حلّ لإشكالية القضاء والقدر الإلهيين إن لم نعتقد بعدم قدرة العبد في خلق افعاله؛ ولذلك رأوا أن في نظرية "الكسب" إمكانية لها أهمية خاصة في أن نعمل لأجل التوافق بين إطلاقية قدرة الله، وبين مسؤولية الإنسان حسب الشريعة الإسلامية.

وأما الجيل الثاني من المتكلمين الأشاعرة الذين أخذوا من تلاميذ أبي الحسن الأشعري، كابن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة ٤١٨ هـ)، وأبي بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ)، قد عملوا في تهذيب وتنظيم المنظومة الكلامية لأبي الحسن الأشعري وتصنيف كتب تنظم العقيدة الأشعرية على غرار تنظيم الكتب الكلامية والكلاسيكية. وكان لابن فورك اهتمام لنشر الفكر الأشعري في خراسان، وتقديم صورة عن الأشعرية تتناسب وعقيدة السنة، ومحاولة تقديم المنظومة العقدية التاريخية لأهل السنة والجماعة بصورة تتناسب مع المبادىء الكلامية المقبولة عند المتكلمين الأشاعرة. أما الباقلاني فقد قدّم الكلام الأشعري في كتب كلامية شاملة، وردّ على المعتزلة والإمامية (الرافضة بحسب تعبير خصومهم) وغيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب الكلامية. وحاول تحكيم الأسس الكلامية للعقيدة الأشعرية. وانتشر

مع هؤلاء المتكلمين الكلام الأشعري عند الشافعية والمالكية في أقطار العالم الإسلامي، ولكن قد واجهت الأشعرية في القرنين الخامس والسادس مشكلة الشرعية، وعدم القبول من قبل تيارات من أهل السنة أنفسهم، وخاصة من قبل الحنابلة وأصحاب الحديث.

وفي حين أن الكلام الأشعري جرى تدوينه من قبل المتكلمين الأشاعرة في القرون التالية، فإنه كانت هناك أيضاً محاولات لتقديم صورة عقائدية مأثورة تتلاءم والعقيدة الأشعرية من جهة، والآثار الحديثية والسنن المأثورة عن السلف من جهة أخرى، وهذه المحاولة جاءت من قبل محدثي وفقهاء الشافعية، والذين كانوا يدافعون تقليدياً عن عقائد الأشعرية بطبيعة الحال.

الأحناف وعلم الكلام الماتريدي:

أما الأحناف فكانوا في الآونة الأولى على أحد مذهبين؛ فهم إما على المذهب الكلامي للمرجئة/ الجهمية؛ وهؤلاء كانت مرجعيتهم أقوالا ورسائل تنسب إلى أبي حنيفة والأحناف بطبيعة الحال، يتميزون عن المذهب الاعتقادي لأصحاب الحديث؛ وإما على مذهب المعتزلة أو مدارس كلامية أخرى، لكن وبعد تشكل الفقه الحنفي وتجذر أسسه ومرجعياته في بغداد، منطلقاً من أبي يوسف القاضي (المتوفى سنة ١٨٢ هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى سنة ١٨٩ هـ)، وفي القرن الثالث على الخصوص، تشكلت عقيدة سنية حنفية محافظة على السنة والآثار واختلفت في كثير من المسائل مع الحنفية العقيدية المتقدمة، وإن بقوا في مسائل كالإيمان وتعريفه، وقضايا إيمانية أخرى على المذهب المرجئي المعتدل. وهكذا نرى في أوائل القرن الرابع الهجري بروز فقهاء وعلماء أحناف وثمة كتب عقيدية حنفية قدمت رؤية سنية قريبة في كثير من المسائل مع معتقد أصحاب الحديث، في محاولة لتقديم عقيدة "أهل السنة والجماعة". وهكذا تبلورت هذه النزعة عند الأحناف في إيران، وما وراء النهر

والعراق ومصر. ومن أبرز من يمثل هذه النزعة كان أبا جعفر الطحاوي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ)، وأبا القاسم الحكيم السمرقندي (أوائل القرن الرابع الهجري)، وأبا الليث السمرقندي (المتوفى سنة ٣٧٣ هـ) الذين كانوا يكتبون كتباً في العقيدة. ولكن منذ أواخر القرن الثالث الهجري، وفي ما وراء النهر، وفي سمرقند بالذات برز اتجاه كلاميّ حنفيّ، مثل عقيدة "أهل السنة والجماعة"، واستفاد من الأساليب الكلامية، وطريقة المتكلمين في عرض المسائل، وكان أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الحنفي المعروف بالماتريدي (المتوفى سنة ٣٣٣ هـ) الذي يعد مؤسس المذهب الكلامي الماتريدي، قد كتب عدة كتب كلامية، وعلى طريقة المتكلمين؛ وصل إلينا من أهم كتبه: كتاب "التوحيد"، وأيضاً كتاب حول تفسير القرآن، باسم "تأويلات أهل السنة"، وهذا الأمر يدل على اهتمام متكلمي أهل السنة في تأويل آيات القرآن حسب الاعتقاد السني في مواجهة الاتجاه التأويلي عند المعتزلة من جهة و الاتجاه السكوتي عند أصحاب الحديث السني والحنابلة من جهة أخرى؛ وإن كان الماتريدي ومعاصره ابو الحسن الأشعري من أوائل الذين سعوا إلى تقديم صورة كلامية عن أهل السنة والجماعة، وإن من أصول مختلفة، ولكن نعرف من خلال المقارنة بين أفكاره الكلامية وبين أفكار معاصره أن الماتريدي كان أقرب إلى المعتزلة من الأشعري، وإن كان الأشعري بسبب تتلمذه عند أبي علي الجبائي، وإقامته عند المعتزلة في البصرة قد استفاد أكثر من الماتريدي من أساليب المعتزلة، ومع معرفة أدق.

وعلى كل حال، يمكن أن نعتبر الكلام الماتريدي منظومة ما بين المعتزلة والأشعرية، وأكثر اعتدالاً من الأشعرية. ومن أعلام متكلمي الماتريدية الذين كان لهم إسهام جيّد في علم الكلام، البزدوي (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) مؤلف كتاب" أصول الدين" وأبو المعين النسفي (المتوفى سنة ٥٠٨ هـ) مؤلف كتاب "تبصرة الأدلة".

وكان للماتريدية فيما بعد جهدٌ كلامي طويل المدى في إبداء آرائهم حسب معتقد أهل السنة والجماعة، وفي التقليد الحنفي العقائدي، وبطريقة معتدلة، وكانت

بينهم وبين الأشعرية فيما بعد صلات وعلاقات وتبادل وجدل متصل؛ وبسبب الظروف السياسية وظهور وبروز سلطات وحكومات ودويلات حنفية في العالم الإسلامي، ومنذ ألف سنة وبسبب كثرة الأحناف، فمن الطبيعي جداً أن يحتل المذهب الماتريدي الذي هو بمثابة المذهب الاعتقادي للحنفية، موقعاً مهماً جداً في الإسلام؛ بينما الأشعرية المذهب المنافس للماتريدية حظيت بالقبول من قبل الشافعية والمالكية، وكانت حركة انتشار مذهبي الحنفي والشافعي تؤثر سلباً أو إيجاباً على حركة انتشار الماتريدية والأشعرية. وكانت تجري مجادلات مذهبية بين الأشعرية من جهة والماتريدية من جهة أخرى. وهذه المناسبات تعكس أيضاً المناسبات الاجتماعية والسياسية والمذهبية بين الشافعية الذين كانوا في أغلب الأحيان أشاعرة (وخاصة في القرون التالية، وليس الأمر كذلك تماماً في بدء الأمر)، والأحناف الذين كانوا إما معتزلة (حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين) أو ماتريدية. أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة، فإنه كانت هناك محاولات لتقريب وجهات النظر الكلامية بين الأشعرية والماتريدية.

الكرامية:

المذهب الكلامي الكرّامي أسسه محمد بن كرام (المتوفي سنة ٢٢٥ هـ)، وقد عرف بتعلقه بمذهب التشبيه، ومهما كان هذا الاتهام صحيحاً أو خاطئاً، فقد كانت الكرامية قريبة إلى الأحناف فقهيا، ولدى أهلها اهتمام بالمسائل الكلامية. والمعروف أن من أهم المتكلمين لديهم محمد بن الهيصم الكرامي (المتوفى سنة ٤٠٩ هـ)؛ وقد كانوا يتمتعون بانتشار ونفوذٍ سياسي واجتماعي في خراسان في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وبقوا حتى عصر فخر الدين الرازي.

مذهب الزيدية الكلامي:

فأما بين الشيعة نذكر أولاً الزيدية؛ وكان لهم عدة أسباب تاريخية ومذهبية لكي

يتقربوا إلى الكلام المعتزلي. وعندنا تراث زيدي نسب إلى الجيل الأول من الزيدية مثل الإمام زيد بن علي (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) نفسه، ولكن مدى موثوقية هذه المصادر محل شك وريبة من قبل المختصين. أما اعتماداً على كتب الملل والنحل، فقد كان للزيدية في القرن الثاني والثالث اتجاهات مختلفة في المباحث الكلامية؛ فبعض منهم ذو ميول تنزيهية واعتزالية، وبعض آخر ذو ميول إلى المذهب الصفاتي، وعقائد أصحاب الحديث، ولكن بالنسبة الى المؤسس الحقيقي للمذهب الزيدي كما يمثله المذهب الزيدي في اليمن وايران وهو الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّي (المتوفى سنة ٢٤٦ هـ)، فإن العقيدة الاعتزالية تنسب إليه في مسائل العدل والتوحيد، وهناك مجموعة من كتبه ورسائله تشهد على ذلك، إلا أن المحققين اختلفوا حول مدى صحة انتساب هذه الكتب إلى القاسم نفسه. أما حفيده الإمام يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (المتوفى سنة ٢٩٨ هـ)، وهو المؤسس للدولة الزيدية اليمنية، فإنه كان معتزليّ العقيدة في كثير من المسائل الكلامية، ومسائل العدل والتوحيد. وهناك رواية تقول إنه تتلمذ في فترة إقامته في شمال إيران عند أبي القاسم الكعبي البلخي، ولكن الهادي إلى الحق وأتباعه كانوا يعتبرون عقائدهم كعقيدة أهل بيت النبي ومن إرثهم العقائدي؛ ولا نعرف بالضبط أيضاً ما هو موقع العقيدة الاعتزالية عنده كمنظومة علم الكلام؟

وبعد عصر الهادي إلى الحق بفترة في اليمن، نرى أنه كانت تتشكل هناك طريقة كلامية (واسمها المطرفية) قريبة إلى الفكر الاعتزالي وأصحابها في كثير من المسائل، كانوا يستندون أحياناً إلى أبي القاسم البلخي، ولهم تراث كلاميّ "اعتزاليّ"، وقد استفادوا من طرق البحث المعتزلي. أما دخول الاعتزال بطريقة شبه كاملة في صفوف الزيدية فقد تحقق بعد أن درس أئمة الزيدية المشهورين في إيران والعراق في القرن الرابع الهجري، أمثال أبي عبد الله ابن الداعي (المتوفى سنة ٣٥٩هـ)، والمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (المتوفى سنة ٤١١ هـ)، وأخيه الناطق بالحق يحي بن الحسين (المتوفى سنة ٤٢٤ هـ) عند أعلام ومشاهير متكلمي المعتزلة البصريين من البهشمية،

كأبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار الهمداني؛ وبسبب هذا، تعرّف الزيدية على الاعتزال، وخاصة الاعتزال البهشمي بصورة كاملة في إيران، ثم في اليمن وقدّموا الكثير في تبيين ودعم أصول الاعتزال (ما عدا مبحث الإمامة بطبيعة الحال، فإن للزيدية في هذا المجال منظومة مختلفة في كثير من المسائل وإن تأثروا بالمعتزلة فيها أيضاً). وفي القرن الخامس وخاصة في القرن السادس الهجري، انتقل التراث المعتزلي إلى اليمن عن طريق علماء الزيدية الإيرانيين، وفي الوقت الذي كان المعتزلة في طريق الانسحاب من مواقعهم التقليدية، بسبب الضغوط السياسية والمذهبية. ومع انتقال التراث المعتزلي إلى اليمن، وخاصة في عصر الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (المتوفي سنة ٦١٤ هـ) انتشرت كتب المعتزلة، واستنسخت نسخاً كثيرة منها من قبل الزيدية في اليمن. وفي الواقع فإن الزيدية هم الذين حفظوا لنا التراث المعتزلي، ولهم إسهام كبير في ذلك. أما في القرون التالية، فكما قلنا سابقاً، فإن مذهب أبي الحسين البصري المعتزلي أخذ محله عند الزيدية، وانتشر بشكلٍ واسع لديهم .

علم الكلام عند الإمامية:

أما فيما يخص تاريخ علم الكلام عند الإمامية، فلا بد أن نقول إن علم الكلام عند الشيعة الإمامية بدأ بصورة هامشية وعند عدة تيارات منهم ، وكان معظم الإمامية وخاصة أصحاب الحديث منهم، في مدينة قم (إيران) يخالفون علم الكلام، ويعتقدون أن وجود الإمام هو المرجع لتأويل النص وفهم القرآن والشريعة يغنيهم عن الرجوع إلى علم الكلام والاستدلالات الكلامية ،وكانوا يروون أحاديث عن الأئمة يحذرونهم من الرجوع إلى علم الكلام والجدال الديني. ومن جهة أخرى من المعروف أن هشام بن الحكم وهو من المتكلمين الأوائل في تاريخ علم الكلام كانت له علاقة جيدة مع الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) والإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) وكان في موقع التبجيل من قبل الأئمة، فقد حقق إسهامات كثيرة في علم الكلام،

وله تلاميذ وأتباع عند متكلمي الإمامية مثل يونس بن عبد الرحمان (أوائل القرن الثالث الهجري)، والفضل بن شاذان (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ) وآخرين في عصر الأئمة، وكان لهؤلاء كتب كلامية في موضوعات شتى وردود على المذاهب الكلامية الأخرى. وبطبيعة الحال، وبسبب أهمية موضوع الإمامة عند الإمامية فقد أسهموا إسهاماً كبيراً في الجدال الكلامي حول الإمامة. وفي هذا السياق، فإن من بين قدامى المتكلمين الإمامية أو من الذين نُقِل عنهم آراء كلامية في القرن الثاني الهجري لا بد أن نذكر أمثال زرارة بن أعين (المتوفى ما بين سنة ١٤٨- ١٥٠هـ)، وهشام بن سالم (النصف الثاني من القرن الثاني الهجري)، ومؤمن الطاق (منتصف القرن الثاني الهجري).

والجدير بالذكر أن الإمامية كانوا يُتهمون بأنهم كانوا على مذاهب التشبيه، ويُتهم فريق منهم بأنهم على مذهب الجبر. وبسبب ضياع التراث الكلامي الإمامي المبكر، لا يمكن لنا أن نتأكد عن مدى صحة هذه الاتهامات، ولكن هناك قرائن تؤكد على الأقل مخالفة تيارات من الإمامية للمنظومة التنزيهية للمعتزلة أو الجهمية. ويمكن أن تكون الخلافات مع المعتزلة / الجهمية من قبل أمثال هشام بن الحكم وآخرين مثله، في مسائل حول ذات الله وصفاته، كانت وراء اتهامهم بالتشبيه بصورة غير دقيقة. وهناك قرائن أخرى تؤكد وجود أفكار تشبيهية عند بعض تيارات الإمامية في القرن الثالث الهجري أيضاً. أما مع مرور الزمن، وفي أواخر القرن الثالث، وتزامناً مع تداعيات الغيبة للإمام الثاني عشر عند الإمامية، فقد شهدت الساحة الإمامية تغيراً نحو الانفتاح على الفكر المعتزلي؛ فالمعروف أن بعض المفكرين الشيعة الإمامية في هذا الوقت قد تعرّفوا على المعتزلة أو انتقلوا من الاعتزال إلى عقيدة الإمامة وصاروا إمامية. ومن أهم متكلمي الإمامية في هذا الوقت مّمن كان لهم تأثير قوي في المجتمع الإمامي وخاصة في بغداد نعرف متكلمي بني نوبخت، أمثال أبي سهل النوبختي (المتوفى سنة ٣١١ هـ) والحسن بن موسى النوبختي (المتوفى بعد سنة ٣٠٠ هـ) الذين كانوا من أصل إيراني، وكانوا قريبين إلى المعتزلة في كثير من المسائل الاعتقادية كما



كانت لهم صلات بهم.

أما في القرن الرابع فقد امتدت هذه الحركة الكلامية التنزيهية، إما بشكلٍ غير كلامي، وفي سياق مخاصم لعلم الكلام انطلاقاً من تراث حديثي إمامي يؤكد عقيدة التنزيه مثل ما نراه عند محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى سنة ٣٢٩ هـ)، مؤلف كتاب الكافي، أو عند محمد بن علي بن بابويه القمي (المتوفى سنة ٣٨١ هـ) وهما وإن كانا يتمسكان بطريقة أصحاب الحديث الإمامي وينكران طرق المتكلمين، لكنهما يتمسكان بالعقيدة التنزيهية في التوحيد والعدل بأفكار قريبة إلى الاعتزال في كتبهما؛ مستفيدين من أحاديث أئمة الشيعة في ذلك. ومن جهة أخرى، نرى في هذا القرن عند الإمامية أيضاً حركة كلامية قوية مستفيدة من التراث الكلامي لمختلف المدارس الإمامية، ومستفيدة أيضاً من التتلمذ عند متكلمي الاعتزال في مدن أهمها بغداد، وبذلك دخلوا في منطلق جديد في تاريخ علم الكلام مقدماً عطاءً فكرياً هاماً؛ فنرى الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (المتوفى سنة ٤١٣ هـ) الذي درس الكلام عند بعض متكلمي الإمامية، كما درس عند المعتزلة وأسّس مدرسة جديدة في علم الكلام الشيعي الإمامي، وتابعه في ذلك تلميذه الشهير الشريف المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ)، وإن كانا يختلفان في بعض المسائل الكلامية؛ وكان الشريف المرتضى يقترب أكثر إلى الكلام المعتزلي البصري، بينما كان أستاذه مائلاً بشكلٍ كبير إلى مدرسة بغداد الاعتزالية، ومدرسة الشيخ المفيد، ورغم صلتها بالكلام المعتزلي نرى أنه كانت هناك خلافات كبيرة بينهما، وخاصة في المسائل المذهبية وفي "جليل الكلام" حسب المصطلح، وفي مسائل الإمامة بطبيعة الحال. وهذه المدرسة قد امتدّت بمساعي تلميذ المرتضى الشهير، الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ).

أما في القرن السادس، وقبل عصر الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) فقد بدأ في الأوساط الكلامية للشيعة الإمامية التوجه إلى مدرسة أبي الحسين البصري ومحمود الملاحمي الكلامية؛ التي تأثرت بدورها بالفلسفة في بعض المسائل

وبتأثرهم وقبولهم لهذه المدرسة الكلامية، فقد اختلفوا في بعض الآراء مع مدرسة السيد المرتضى الكلامية. ولكن قبول آراء أبي الحسين البصري عند الإمامية، وكما عند الفخر الرازي مهّد الطريق إلى التأثر بالنهج الفلسفي في أوساط المتكلمين بشكلٍ ما. وامتدّ هذا التوجه إلى أبي الحسين في القرون التالية؛ وبعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وميوله الفلسفية، فقد دخلت الفلسفة الإسلامية وخاصة اتجاه ابن سينا في مدرسة الكلام الإمامي أيضاً بشكل وبآخر. وفي الواقع، كان ظهور الخواجة منعطفاً مهماً في تاريخ علم الكلام، ليس فقط في علم الكلام الشيعي، بل في علم الكلام الإسلامي برمته، بحيث تأثروا به جميعاً.

وكان قسم كبير من اهتمامات المتكلمين الشيعة يرتبط بموضوع الإمامة؛ فمنها ما كتبه الشيخ المفيد دفاعاً عن نظرية الإمامة، أو ما كتبه الشريف المرتضى أو تلميذه الشيخ الطوسي؛ ولكن ومنذ عصر العلامة الحلي (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ) وباهتمامه البالغ بموضوع الإمامة ردّاً على ابن تيمية، وتثبيتاً لمذهب الشيعة في عصر الإيلخانيين، فإن كتابة كتب كبيرة عن الإمامة وانطلاقاً من الاتجاه الكلامي، صار الشغل الشاغل لكثير من العلماء والفقهاء والمتكلمين الشيعة، وقد كتبوا في هذا الموضوع اقتداء بالشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة الحلي؛ ويمكن أن نذكر من بينهم علي بن يونس البياضي (المتوفى سنة ٨٧٧ هـ) صاحب كتاب "الصراط المستقيم"، والقاضي نور الله المرعشي (المتوفى سنة ١٠١٩ هـ) صاحب كتاب "إحقاق الحق".

خصوم علم الكلام:

قبل الحديث عن الخصوم، ينبغي أولاً أن نذكر إجمالاً الخلاف الذي حصل في تاريخ العقيدة الدينية الإسلامية حول ضرورة علم الكلام وعدم ضرورته؛ فقد دافع المعتزلة في بدء الأمر عن علم الكلام و"النظر" ودافع أيضاً عنه الأشاعرة فيما بعد. أما المحدثون فقد رأوا عدم جدوى الجدل الكلامي، ورفضوا مخالفة الشريعة والسنة التي



حصلت لأجل ذلك من قبل المعتزلة؛ بحجة ضرورة توافق العقيدة مع الاستدلالات العقلية الكلامية. ولذلك في حين أن المحدثين وأهل الحديث والأثر بسبب رؤيتهم في الفقه والعقيدة كانوا يُسمّون بأصحاب الحديث، كان المتكلمون وخاصة متكلمي الاعتزال يُعرفون بأنهم أهل النظر والاستدلال، وأنهم ليسوا بأصحاب النقل / الحديث، وما كان يُقصد من هذا، التقابل بين العقل والنقل في بدء الأمر، ولكن في القرون التالية ومع دخول الفلاسفة على الخط دار نقاش حول العقل والنقل في الإسلام. وفي هذا المجال كتب ابن تيمية كتاباً كبيراً يسمى كتاب "درء تعارض العقل والنقل" (أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)؛ في حين أنه عادة في العقائد كان يُقصد بالعقل الطريقة الاستدلالية الكلامية (القياس/ النظر)؛ وهي قياس الغائب على الشاهد؛ أما في الفقه فالمقصود بالعقل كان هو العقل الفقهي داخل أطر الأحكام الفقهية، وتحدد داخل أسس المرجعية / الحجية الفقهية.

الحنابلة:

وفي إطار المعارضة مع المتكلمين فلا بد أن نذكر أولاً الحنابلة وأصحاب الحديث؛ فإنهم اعتادوا أن ينشروا عقائدهم المذهبية في صورة كتيبات / رسائل عقدية، مستفيدين من ألفاظ الأحاديث والآثار لتقديم عقائدهم حول الله وصفاته وحول التاريخ المقدس والنبوة والإمامة والخلافة، وعن خلافاتهم مع الجهمية / المعتزلة (والرافضة) وسائر "أهل الأهواء" حسب مصطلحهم؛ فإن التراث الحديثي الذي كان ينشره المحدّثون كان مؤاتياً مع الرؤية الدينية البسيطة التي تفسّر الشريعة وعلاقة الله بالإنسان في دائرة من المفهوم الشخصي عن الله وعن صفاته والذي يتناسب مع الرؤية التشبيهية؛ ولذلك فمن الطبيعي أن لا تتناسب الأحاديث التي كان المحدثون يروونها مع الرؤية التنزيهية التجريدية / الفلسفية التي يتبناها الجهمية/ المعتزلة؛ في الوقت الذي لا يثق المتكلمون بالأحاديث التي يروونها المحدّثون؛ ولذلك

نرى أن المتكلمين يناقشون في هذه الأحاديث ورواتها؛ فمثلاً، كتب أبو القاسم البلخي كتاب قبول الأخبار حول هذا الموضوع.

وكان المحدّثون والحنابلة ينشرون ويكتبون كتباً كبيرة أو صغيرة في أصول "السنة" وينقلون في كتبهم هذه كل الأحاديث التي كانت تتعلق بالمسائل العقدية ردّاً على أصحاب الفرق والبدع. وتتعلق إشكاليتهم الأساسية بالسنة/ البدعة وعقيدة "الجماعة". واستمر عندهم سنّة الإقتداء بالإمام أحمد بن حنبل ومن كان قبله من مشايخ أصحاب الحديث الى القرون المتأخرة، وإلى اليوم عند الحنابلة والسلفيين والوهابية. ولكن، ومنذ القرن الخامس الهجري كانت هناك حركة لتدوين كتب عقائدية بصورة أكثر نظاماً، وبطريقة الكتب الكلامية وربما أحياناً بطريقة جدلية ترد عقائد فرق البدع . ومن أمثلة ذلك، كتاب "المعتمد" لأبي يعلى الحنبلي (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ)، أو كتاب "الإيضاح" لابن الزاغوني (المتوفى سنة ٥٢٧ هـ) في هذا الاتجاه؛ وكذلك لابدّ أن نذكر أيضاً ابن عقيل الحنبلي (المتوفى سنة ٥١٣ هـ) وأبا الفرج ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ)، والذي تأثر بالأخير من ضمن حنابلة آخرين الذين كانوا أكثر اعتدالاً من فئة أخرى من الحنابلة. وكان لابن تيمية ولتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) توجه في انتقاد المتكلمين ومناهجهم وعقائدهم. وبطبيعة الحال، كان تبادل الآراء متحققاً بين الحنابلة وبين الآخرين مثل الأشاعرة وأحياناً المعتزلة أنفسهم. أما ابن تيمية فهو منظّر كبير لفكر أصحاب الحديث العقائدية، فقد كان ذا معرفة جيدة بأفكار المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة أيضاً، أو على الأقل كان يعرف جيداً مؤلفات وكتب هؤلاء وينقل عنهم كثيراً ويردّ عليهم ردّاً قاسياً؛ فهو يردّ دائماً في كتبه على المعتزلة/ الجهمية وعلى الأشاعرة والماتريدية وعلى الشيعة الإمامية/ الإسماعيلية، ويردّ على كبار مؤلفيهم ويردّ أيضاً على الفلسفة والمنطق وكبار الفلاسفة في الإسلام انطلاقاً من فهمه لأصول أفكارهم، وبصورة قاسية جداً ولكنه أحياناً كان يأخذ بأفكارهم.



شرعنة علم الكلام :

ومع ظهور وانتشار أهل السنة والجماعة، وبعد تطورات كثيرة بدءً من القرن الثاني وحتى القرن الخامس، وبتأييد من السلطة السياسية ممثلة بالسلاجقة، تحول علم الكلام، وبفضل انتشار الأشعرية والماتريدية تمثيلاً لمنظومة "أهل السنة والجماعة" العقائدية، إلى علم استدلالي للدفاع عن عقيدة السنة على الأقل في كثير من الأحيان وعند الكثيرين؛ ما عدا أكثرية الحنابلة والمنتمين إليهم بطبيعة الحال؛ وهذا الأمر ظهر خاصة بعد أبي حامد محمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) الذي سعى لتقديم صورة معقولة ومقبولة لأهل السنة في مواجهة تحديات الشيعة والإسماعيلية والفلاسفة، ويعتبر الغزالي أحد مؤسّسي المنظومة الفكرية لأهل السنة والجماعة، وبجهوده تأسّست واستقرت شرعية علم الكلام بين صفوف أهل السنة والجماعة.

في حين أنه يختلف الأمر بالنسبة إلى الشيعة فإنهم وكما قلنا سابقاً، إن اختلفوا في أول الأمر وحتى أواسط القرن الرابع الهجري في مدى شرعية علم الكلام والجدل الكلامي، فكان المؤيدون لهذا العلم عندهم أقلية في مواجهة أصحاب الحديث والأخبار، ولكن وبمرور الزمن أخذ علم الكلام عندهم طابعاً متماسكاً مع المنظومة العقائدية الشيعية، وخاصة بسبب أهمية مباحث الإمامة عند الشيعة الإمامية، وضرورة الرد على المخالفين في هذا الموضوع؛ ولذلك انتشر علم الكلام واستمر وتحول إلى أحد علوم الشيعة الأساسية خاصة مع جهود الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي. لكن هذا الأمر لا يعني البتة عدم وجود نزعة الرفض التام أو شبه التام لعلم الكلام عند تيارات من الشيعة الإمامية في القرون التالية ومنها في عصر الصفويين (الحكومة ما بين ٩٠٧-١١٣٥ هـ) خاصة عند المحدثين والأخبارية مثل محمد أمين الاسترابادي (المتوفى سنة ١٠٣٦ هـ).

علم الكلام: دوره وخطابه ومساره:

بالنسبة لموقع علم الكلام والمتكلمين في الإسلام لا بد لنا أن نتذكر ان الإسلام ديانة فقه وشريعة أكثر من كونه ديانة ثيولوجيا. وليس في الإسلام ما يشبه الكنيسة والسلطة الدينية الرسمية التي تحدد العقيدة الرسمية. ولذلك فإن علم الكلام في الإسلام يختلف تماماً مع الثيولوجيا المسيحية. فعلم الكلام في الإسلام لا يشبه الإلهيات عند المسيحية من حيث الدور والوظيفة؛ وفي حين كان في الإسلام قد تشكل لأجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية تجاه المخالفين؛ ففي المسيحية كانت الإلهيات / الثيولوجيا تؤدي دورها كمنظومة تبين وتنظر لموضوع تجسد الله المسيح وكيفية اتحاد الأقانيم بما في ذلك من عقيدة تؤدي إلى النجاة بواسطة المسيح / المبشّر.

ولذلك، لا قداسة لعلم الكلام في الإسلام ولا الاعتقاد به يعتبر وسيلة للنجاة، ولا يعبر عن مؤسسة مقدسة رسمية تمثّل المسيح وملكوت الله، أعني بذلك الكنيسة. وهذه الوظيفة أي وظيفة الدفاع عن العقيدة الإسلامية والإيمان بالله والنبوة والمعاد مشتركة بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين. فإذاً، العقيدة في الإسلام عقيدة بسيطة، والإيمان ينبثق من الاعتقاد بالله الذي لا يكون بينه وبين العبد أية واسطة في تحقق الإيمان حسب الاعتقاد الإسلامي، ويشكل أيضاً من العمل (العمل بالأركان) حسب الشريعة، فالإسلام ديانة فقه، والحضارة الإسلامية حضارة نصّ مؤسِّس وفقه في جدلية مع الواقع وهو يجمع بين السياسي – الاجتماعي وبين الديني. وعلى هذا الأساس برزت في تاريخ الحضارة الإسلامية أهمية كبرى للفقه والشريعة، ولسنة السلف الصالح ، حسب المصطلح. فأما العقيدة في الإسلام فأهميتها تنبع من أهمية ضرورة استمرارية الجماعة – الأمة وعلاقتها بالسلف الصالح عموماً، ولا تنبع من أهمية المنظومة الكلامية (الثيولوجيا) بقدر ذاتها؛ لذلك،كان المتكلمون عموماً خارج السلطة الدينية، وكان دورهم أقل بكثير من الفقهاء؛ ولهذا السبب لم تكن

المؤسسات الثقافية والتعليمية تدعم تعليم علم الكلام كثيراً، ولم تعطه أهمية تناسبه، وجعلت أولوية اهتماماتها القرآن الكريم ، وكذلك التفسير وعلم الحديث والفقه. وهذا التفسير يساعدنا في فهم سبب اختفاء المعتزلة بصورة شبه كاملة – مع أنهم في وقت من الأوقات كانوا موضع اهتمام الدولة والسلطات السياسية وذلك في القرون الأولى – والسبب أنهم لم يمتلكوا منظومة فقهية كاملة ومستقلة، ويتبعون الفقه الحنفي أو الشافعي عموماً. أما المتكلمون المعتزلة والفئات القريبة منهم بشكلٍ خاص كانوا يشكلون عموماً طبقة خاصة في المجتمع، وأحياناً يصلون إلى قطيعة مع الناس ومع "العوام" حسب مصطلحهم، ويرتبطون بطبقة الكتاب والوزراء والسلطة السياسية.

ولذلك ومع تقلص أو اختفاء الدعم السياسي، اضطر المعتزلة أن يتكيفوا مع الأوضاع المستجدة اجتماعياً ومنظومة، واضطروا أن ينسحبوا من مواقعهم التقليدية، ويذهبوا إلى مناطق بعيدة وهامشية في المدنيّة والحضارة الإسلامية مثل اليمن وأمثالها. وهذا الأمر يدفعنا إلى القول أنه مهما نتكلم عن علم الكلام، فإنه ينبغي أولاً التوجه نحو علم الكلام الأشعري أو الماتريدي؛ لما لهما من سيطرة علمية منذ القرن الخامس الهجري في أغلب الأحيان. فلذا لا بد أن نعتبرهما ممثلين لعلم الكلام الإسلامي عند أهل السنة والجماعة؛ وهو علم يتضمن الحجاج للعقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (والأدلة العقلية هنا تعني الاستدلالات الجدلية عندهم ليس إلاّ) والرد على "المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات" عن مذاهب السلف وأهل السنة، حسب زعمهم.

ومن المعروف أن أبا حامد الغزالي كان ينتقد المتكلمين وعلم الكلام، ويعتقد أن فائدة علم الكلام تنحصر في إقناع الخصم والدفاع عن العقيدة ليس إلا، وأن الطريقة الكلامية والجدل الكلامي لا يفيد في الحصول على اليقين؛ ويقول حول ذلك في رسالة المنقذ من الضلال:

" ... وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل

البدعة. فقد ألقى الله (تعالى) إلى عباده على لسان رسوله ﷺ عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخيار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله. ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة؛ ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً. لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذبّ بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق؛ ولا أبعدُ أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات... ".

الطريقة الجدلية ودخول المنطق الأرسطي في علم الكلام:

تأسس علم الكلام من حيث الشكل والصورة على أساس طريقة البحث الجدلي، مستفيداً من مقولة "إن قلتَ، قلتُ" ؛ وعلى هذا الأساس، فعلم الكلام في الإسلام بنية جدلية وإقناعية / بحثية. وتدريجياً تشكلّت أساليب البحث الجدلي

وأصول الجدل الكلامي، وآداب البحث والنظر وأسسها. وعادة يتكلم المتكلمون في كتبهم الكلامية عن هذا كله وعن النظر وضرورته وطريقته. ونشير هنا فقط أنّ لعلم الكلام بنية منطقية خاصة به، وأنّ طريقة البحث الجدلي عند المتكلمين وكذا طرق القياس والنظر تختلف تماماً مع نوعية الاستدلال البرهاني عند فلاسفة المسلمين.

فعلم الكلام الأشعري ومنذ مؤسّسه أبي الحسن الأشعري وخاصة بمساعي أبي بكر الباقلاني قد استفاد من طريقة الاستدلال الجدلي الكلامي، لأجل الاستدلال على العقائد الدينية بصورة منتظمة مبنيًّاً على سلسلة من الأصول الموضوعة لديهم ولكن مع أبي حامد محمد الغزالي تعرّف المتكلمون على المنطق الأرسطي ووجدوه الشيء المناسب للاستفادة منه في طرقهم الاستدلالية الكلامية للدفاع عن عقائدهم الدينية. وانطلاقاً من النظرة النقدية للغزالي تجاه مناهج المتكلمين الجدلية، اقترح الاستفادة من المنطق اليوناني الأرسطي في الأدلة الكلامية وفي الفقه، إذ إنه لم يكن يرى فيه مخالفة للشريعة؛ فكما هو معلوم آثر الغزالي المنطق الأرسطي على الطريقة الكلامية في الاستدلال ،وكتب كتباً عدة فيه ودافع عنه في مقابل "النظرية التعليمية" للإسماعيلية، والدعوة الجديدة لهم (أعني ضرورة وجود التعليم من قبل الإمام المعصوم للوصول إلى اليقين الديني) وهذا الاتجاه أثّر في الكتب الأصولية والفقهية وعلم الخلاف/ الجدل الفقهي فيما بعد، وعند المتكلمين والفقهاء من أهل السنة.

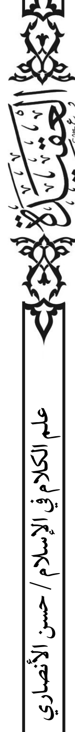
وهكذا تغير مسار علم الكلام مع الغزالي، فكان المتكلمون الأشاعرة بعد الغزالي ومع غياب المعتزلة عن المعترك الثقافي شرعوا في تأليف كتب في علم المنطق حسب المنطق الأرسطي، وصار علم المنطق أحد اهتماماتهم واهتمامات الأصوليين من السنة.

تفسير ابن خلدون لمسارات علم الكلام :

انطلاقاً من وظيفة علم الكلام، يفسّر ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) طريقة

متكلمي الأشاعرة الأوائل (ما يسمى بطريقة المتقدمين) في كيفية الاستدلال ورؤيتهم بالنسبة للأدلة الكلامية وصلتها بالإيمان من جهة، وبقواعد منطق الاستدلال من جهة أخرى، قائلاً في المقدمة:

"... وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذٍ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك. ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب "الشامل"، وأوسع القول فيه. ثم لخصه في كتاب "الإرشاد"، واتخذ الناس إماماً لعقائدهم. ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة. وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك. وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين."



وهكذا يفسر ابن خلدون دخول علم المنطق في المسار الكلامي، ويشرح بدايات "طريقة المتأخرين"، حسب مصطلحه، ويضيف قائلاً:

"... وبما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما. واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجود. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذٍ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه."

دور الغزالي في علم الكلام :

هذا التفسير الخلدوني لمسارات علم الكلام، وخاصة الكلام الأشعري يعتبر تفسيراً مهماً وإن كانت هناك مآخذ على قسم من تفسيره، مثل ما أكده حول دور الباقلاني في نظرية الجوهر والأعراض، فمن المعروف أن البحث عن هذه الأمور بدأ

مع المعتزلة وأبي الحسن الأشعري قبل الباقلاني بمدة بعيدة. أما بالنسبة للغزالي فلا بد ان نتذكر أيضاً أن دور الغزالي مقارنة بفخر الدين الرازي في تطبيق الطريقة الجديدة في علم الكلام كان ضئيلاً حسب ما نعرفه من كتب الغزالي الكلامية الموجودة، مثل كتابي "الاقتصاد" "وإلجام العوام". ويظهر من خلال كتاب الاقتصاد أنه كان يتحرك عموماً في إطار طريقة المتقدمين من علماء علم الكلام من الأشاعرة وغيرهم في كثير من المصطلحات والمفاهيم والأدلة؛ وكما لابدّ لنا أن نتذكّر أن تعرّف المتكلمون على المنظومة/ المنظومات الفلسفية الإسلامية وعلى آراء ابن سينا وغيره من الفلاسفة بدء منذ ما قبل عصر الجويني والغزالي وهذه الحركة بدأت في الواقع مع أبي الحسين البصري واقتراحاته الكلامية المستمدة من الفلاسفة، ومن طريقته في المزج بين الفلسفة وعلم الكلام بصورة خاصة، كما شرحنا سابقاً.

إضافة إلى ذلك؛ نعرف أن الغزالي قد كتب أيضاً في إطار الفلسفة، أو أنه كتب كتباً تأثر فيها بالفكر الفلسفي وابن سينا؛ إما من جهة التعريف بآراء الفلاسفة مثل كتاب "مقاصد الفلاسفة"، أو بسبب تعلقه ببعض أفكارهم وخاصة في كتبه التي لا تزال مدار بحث ومناقشة حول مدى صحة انتسابها إليه. ولكن حركته في التعرف على الفلاسفة والاستفادة من نهجهم المنطقي واصطلاحاتهم، فتح الباب على شرعنة الفلسفة في الإسلام وإن خالفه الكثيرون من الأشاعرة وأهل السنة وأصحاب الحديث من السنة في هذا الاتجاه فيما بعد؛ ولكن دخل معه المنطق في إطار التعليم المؤسساتي الديني إلى حدٍ ما وإن بشكلٍ بطيء؛ ولذلك فتح الطريق أمام الأشاعرة لكي يتعلموا الفلسفة والمنطق. ولا يمكن أن ننسى فضل المتكلم والعالم الشهير محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في ذلك أيضاً من خلال كتبه الكلامية، مثل "نهاية الأقدام في علم الكلام" الذي تناول في هذا الكتاب آراء الفلاسفة، وردّ عليهم فيها وأيضاً من خلال كتاب الملل والنحل.

فمع النظرة الإيجابية للغزالي تجاه المنطق الأرسطي، فإن الفقهاء والأصوليين

السنة قبلوا، وكما قلنا، بالمنطق الأرسطي وبدأوا بتعلمه وتعليمه، وصار هذا بدليل عملية الشرعنة التي بدأها الغزالي بالنسبة إلى المنطق الأرسطي، وكتبوا فيها في جانب اهتماماتهم بعلم أصول الفقه وأصول الدين (علم الكلام) وكذلك استفادوا منها في الفقه والأصول والعقائد. وكثر تدريجياً تدوين الكتب المنطقية من جانب الفقهاء السنة ومتكلميهم. ولكن بسبب الانتقاد الحادّ للغزالي للفلسفة وابن سينا في كتابه تهافت الفلاسفة، فإنهم وإن تعلموا المنطق (وأحياناً الفلسفة أيضاً)، إلا أنهم انتقدوا الفلسفة عندما تخالف الرؤية الكلامية السنية (الأشعرية أو الماتريدية)، وهكذا دخلوا في حوار نقدي مع الفلاسفة؛ خاصة وأنّ مع الغزالي أمكن لمتكلمي أهل السنة أن يتعلموا الفلسفة؛ لذا كانت تنتشر الفلسفة في خراسان والعراق ومصر انتشاراً واسعاً.

ومع تعرّف المتكلمين الأشاعرة على الفلسفة وعلى كتب أبي علي ابن سينا أدرك المتكلمون عمق الاختلاف بين الاتجاه الفلسفي والاتجاه الأشعري، وسرعان ما انتقلوا إلى الرد عليهم؛ فلذلك فإنهم وإن تعلموا الفلسفة، ومهروا فيها أحياناً، فقد كانوا قلقين بالنسبة إلى عقائدهم الدينية والكلامية، وإن تأثروا في المصطلحات والموضوعات والمفاهيم أو الاستدلالات بالعالم المصطلحي والمفهومي للفلاسفة؛ فمثلاً في عصر فخر الدين الرازي وقبيل عصره تعلم بعض العلماء الفلسفة، إلا أنهم وجهوا انتقادات لها في نفس الوقت. ويمكن أن نذكر في هذا المجال أفضل الدين الغيلاني (الذي كان حياً سنة ٥٧٦ هـ) الذي كتب كتاباً حول حدوث العالم، وانتقد فيه الفلاسفة. وكان هذا الاتجاه اتجاهاً جدلياً في تقديم الشكوك على الفلاسفة والمناقشة لبراهينهم.

الاتجاه الفلسفي في علم الكلام ودور الفخر الرازي:

ومع فخر الدين الرازي، تعرّف علم الكلام بصورة أكثر على الفلسفة والمناهج والمصطلحات الفلسفية. وهذه الحركة بدأت معه ومع معاصريه أمثال سيف الدين

الآمدي (المتوفى سنة ٦٣١ هـ)، المتكلم الأشعري المعروف. وقد تأثر الفخر الرازي بالنهج الفلسفي في كتبه الكلامية وفي الأدلة الكلامية، مستفيداً من المنطق الأرسطي والطريقة الفلسفية للدفاع عن الآراء الكلامية حسب المذهب الأشعري، وكذلك في كيفية تقديم وتأطير المسائل، وفي المشكلات الفلسفية، وفي النهج المنطقي. كما أنه انفتح على الفكر الكلامي المعتزلي وخاصة آراء أبي الحسين البصري في العقائد الدينية أو في المباحث الكلامية. وقد كتب الرازي كتباً في الحكمة (الفلسفة) مثل الملخّص والمطالب العالية، وكتباً في الأصول (أصول الدين/ الكلام) مثل الأربعين في أصول الدين وغيره؛ وكان يعالج المسائل الكلامية من منطلق قريب من منهج الفلاسفة. وقد استفاد من أساليبهم ومن نظرتهم للمسائل في تدوين الكتب الكلامية. ولكن هذه الحركة، أعني تدوين كتب فلسفية من قبل متكلم على مستوى فخر الدين الرازي كان له أثر إيجابي في الاتجاه الفلسفي لعلم الكلام، وفي تعرّف المتكلمين على الفلاسفة والنهج الفلسفي.

وكما قلنا، كانت تتزامن وتتسابق مع هذا الاتجاه حركة النقد والاعتراض على الفلسفة من قبل المتكلمين، وخاصة من قبل متكلمي السنة. وقد شهد القرن السادس اتجاهاً نقدياً تجاه ابن سينا عند الفلاسفة أنفسهم ونراه عند أبي البركات البغدادي (المتوفى في حدود سنة ٥٤٧ هـ) في الشرق، وعند ابن رشد (المتوفى سنة ٥٨٠ هـ) في المغرب الإسلامي. ومن بين معاصري الفخر الرازي هناك الاتجاه النقدي عند عبد اللطيف البغدادي (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ) أيضاً. فبعد كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، بدأت حركة النقد للفلسفة من قبل المتكلمين، وكان الفخر الرازي قد تصدّى لمناقشة أفكار الفلاسفة أيضاً وبصورة منتظمة، وعادةً ما يذكر في كتبه مناقشاته ومجادلاته وإشكالاته على الفلاسفة؛ مستفيداً من النهجين الفلسفي والكلامي في الوقت نفسه؛ وقد شرح "الإشارات" لأبي علي ابن سينا، وتصدى فيه للرد عليه وعلى الفلاسفة كلما رأى حاجة إلى ذلك في ما اختلفت رؤية الفلاسفة مع أنظار ومعتقدات الأشاعرة

الكلامية؛ واستفاد الفخر من أبي البركات البغدادي أيضاً في انتقاداته وشكوكه على ابن سينا.

وقد أحدثت منهجية الرازي في الجمع بين الفلسفة والكلام أثراً على الفكر الكلامي للأجيال التالية لأن معه امتزج بين الفلسفة والكلام بحيث إنه تغيَّر الأمر بصورة كبيرة عما كان عليه في الكتب الكلامية فيما سبق فيما يتصل بتقديم المسائل والبحث عن الإشكاليات والقضايا. هذه الحركة قد أثرت أيضاً في الفكر الفلسفي؛ فالفلسفة تأثرت فيما سبق منذ الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٥٢ هـ)، والفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ) وابن سينا بالمسائل والمشكلات الكلامية، ودخلت في هذا المضمار مصطلحات وموضوعات كلامية داخل العالم الفلسفي؛ والفلاسفة هكذا كانوا يتكلمون عن الموضوعات الدينية مثل النبوة والمعاد وأحكام أهل الآخرة وأمثالها وخاصة فيما اصطلح عليه بالإلهيات بالمعنى الأخص، بحيث كانت تختلف كتبهم وطرقهم عن الفلسفة المترجمة؛ ولكن بعد ظهور الفخر الرازي ومع حركة تأثر علم الكلام بالفلسفة، انطلقت حركة فلسفية عند المتكلمين؛ ولذلك فإن الأبحاث الفلسفية كانت تبرز في كثير من الأحيان في صورة الإشكاليات الكلامية، وكثيراً ما كان عالم واحد يكتب كتباً في الفلسفة وأخرى في علم الكلام في الوقت نفسه، وجرت العادة بالكتابة بكلتي الطريقتين على أساس التقليد الخاص عند الفلاسفة أو التقليد الكلامي. ودأب المتكلمون السنة أيضاً، وبعد عصر الفخر الرازي في كتابة كتب في موضوعي المنطق والكلام معاً، مثل كتاب "مطالع الأنوار" لسراج الدين الأرموي (المتوفى سنة ٦٨٢ هـ) في الموضوعين.

وكانت ذروة هذه الحركة ظهرت مع الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه "التجريد في المنطق والعقائد"، وقد استفاد فيها من المصطلحات والاستدلالات والموضوعات الفلسفية.

ويضيف ابن خلدون مفسّراً هذا الاتجاه الجديد:

"ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة؛ بحيث لا يتميز أحد الفنّين عن الآخر. ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في "الطوالع" ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه. ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل الالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم."

وأما عند الإمامية فمن المعروف أنه قبيل الخواجة نصير الدين الطوسي كان هناك اهتمام بالفلسفة في أوساط المتكلمين الشيعة؛ فمثلاً يمكن لنا أن نذكر ابن سعادة البحراني (القرن السابع الهجري) وهو متكلم إماميّ قد شرح الخواجة نصيرالدين الطوسي رسالته في العلم؛ وابن سعادة كان بدوره أستاذ متكلم إماميّ آخر وهو علي بن سليمان البحراني (القرن السابع الهجري) الذي كتب كتباً في علم الكلام، وكان يتأثر بالفلسفة وله اهتمام بها. ونعرف أيضاً متكلماً إمامياً تأثر بأبي الحسين البصري وبالفلاسفة أيضاً وهو ابن ميثم البحراني (المتوفى سنة ٦٧٩ هـ) والذي كتب كتاب "قواعد المرام في علم الكلام"، ويقال أنه كان تلميذ الخواجة في علم الكلام، وكان الخواجة في المقابل تلميذه في الفقه. ومن هنا يمكن أن نقول أنه كان هناك نهضة فلسفية كلامية عند الإمامية في البحرين في القرن السابع الهجري؛ إلا أن اهتمام الشيعة الإمامية بالفلسفة بشكلٍ كبير بدأ مع العلامة الحلي، وبوحي من الخواجة نصير الدين الطوسي.

مدرسة خواجة نصير الدين الطوسي الكلامية:

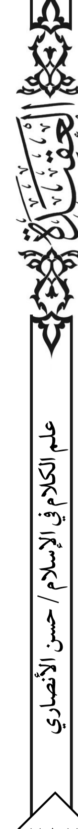
ومع الأخير بدأت حركة كلامية فلسفية جديدة، فقد اهتم الخواجة بالفلسفة بشكلٍ واسع وشرح كتاب "الإشارات والتنبيهات" لأبي علي ابن سينا، وردّ فيه على الفخر الرازي في مناقشاته على ابن سينا ودافع عن الأخير، وكتب أيضاً ردّاً على الكتاب الكلامي المشهور للفخر الرازي الموسوم بالمحصّل. وقد سمّى بنقد المحصّل، وقد دافع فيه عن الفلاسفة وابن سينا في مقابل شكوك الفخر الرازي عليهم، ومهّد أيضاً الطريق إلى مزج الفلسفة وعلم الكلام؛ كما كتب ردّاً على تاج الدين الشهرستاني في ردّه على الفلاسفة الموسوم "بمصارعة الفلاسفة"، وسماه "مصارعة المصارعة"، وكتب عدة رسائل وكتباً في الفلسفة أو الموضوعات الفلسفية. وفي الوقت نفسه كتب الخواجة في علم الكلام بالطريقة الجديدة، واستفاد في طريقته الكلامية من الاصطلاحات والمفاهيم والاستدلالات الفلسفية والنهج الفلسفي، وتكاملت عنده الطريقة التي بدأها الفخر الرازي، وبهذا تغيّر نموذج الكتب الكلامية تماماً عمّا كان فيها سلف. وقد اعتمد الخواجة على كثير من العقائد الكلامية أيضاً، وإن تحفظ على بعض منها، وكتب كتابه الشهير "بتجريد الاعتقاد" الذي صار المتن النموذجي في علم الكلام المتأخر، وحتى الآن صار كتاباً كلاسيكياً قد شرحه و علق عليه كثير من المتكلمين، ومن أهم الشروح شرح تلميذه العلامة الحلي الذي استمرّ في نهج أستاذه. ومع الخواجة وتلميذه العلامة الحلي دخلت الفلسفة في صُلب التعليم الديني الشيعي إمّا من طريق علم الكلام، وإمّا من طريق الفلسفة نفسها، وصار الاهتمام بكتاب "الشفاء" أو "كتاب الإشارات والتنبيهات"، أو كتب الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ) إحدى اهتمامات علماء الشيعة، المتكلمين منهم والفقهاء بحيث إنهم كانوا عادة يكتبون شروحاً وتعليقات على الكتب الفلسفية والكتب الكلامية في الوقت نفسه، وخاصة على كتاب تجريد العقائد.

إذاً، بعد عصر الخواجة نصير الدين ومع اهتمامه بتقديم علم الكلام في شكله الفلسفي الجديد أصبح الكلام كلاماً فلسفيّاً؛ ولذلك، فإن المتكلمين خرجوا من التقليد الكلامي المعهود عندهم، خاصة عند الشيعة الإمامية وكتبوا كتباً كلامية في الطريقة الجديدة. فبعده قد خلط المسار بين الفلسفة وعلم الكلام، بحيث صار العلماء يكتبون في الوقت نفسه كتباً فلسفية وكلامية؛ لذا فإن للخواجة تلاميذ هم فلاسفة من أمثال قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٧١٠ هـ) قد أثّروا على الحركة الفلسفية.

علم الكلام منذ عصر الخواجة إلى عصر مدرسة أصفهان:

بالتوقف عند العلامة الحلي، نراه قد ناقش أحياناً الفلاسفة كأستاذه الخواجة، ولكنه مع قبوله بعض الأفكار الكلامية لأبي الحسين البصري، قد استفاد من طريقة الأخير، وطريقة الخواجة لكي يخفف من وطأة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كثير من المسائل. وكتب العلامة عدة كتب فلسفية وعلى طريقة الفلاسفة أيضاً، كما كتب كتباً كلامية مهمة وعلى طريقة التجريد؛ ومن الكتب الكلامية للعلامة الحلي كتيّب مختصر تحت عنوان "الباب الحادي عشر"، يشتمل على دورة كاملة من أبواب علم الكلام وأصول الدين، وقد اعتنى بهذه الرسالة كثير من علماء الشيعة وشرحوها، وعلقوا عليها حتى أصبحت الرسالة مع شروحها مجالاً للدرس والتدريس في الحوزات العلمية الدينية في إيران والعراق ولبنان، مثلها مثل "كتاب التجريد" وشروحه. وقد كتب قطب الدين الرازي (المتوفي سنة ٧٧٦ هـ)، الفيلسوف المشهور كتاب "المحاكمات" في شرح الإشارات وهو من تلاميذ الحلي ومن تلامذة المتكلم الأشعري عضد الدين الإيجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) أيضاً، ولذلك كانت الصلة بين الكلام والفلسفة أخذت طريقها.

ومن الملفت للنظر أن الفقيه الكبير الإمامي الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ) كان من تلاميذ القطب الرازي، ولذلك سرعان ما



دخلت الفلسفة في إطار التعليم داخل المؤسسة الدينية عند الإمامية. نعم هناك علماء وفقهاء شيعة اهتموا فقط بعلم الكلام وبكتاب التجريد وشروحه وبكتب كلامية أخرى من دون الاهتمام بالفلسفة، ولكنهم تأثروا بالتقليد الفلسفي للخواجة في كتابه "التجريد"، واهتموا بعلم المنطق أيضاً. وهناك علماء سنة أيضاً كانوا يهتمون فقط بعلم الكلام والمنطق تأثراً بفخر الدين الرازي، والخواجة نصير الدين الطوسي في اتجاه "الكلام الفلسفي"؛ فكما قلنا، فإنّ المتكلمون الأشاعرة والماتريدية بعد عصر فخر الدين الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي بدأوا بتقديم كتب كلامية في طريقته الجديدة تأثراً بأحدهما أو بكليهما مثل القاضي البيضاوي (المتوفى سنة ٦٨٥ هـ) صاحب كتاب "طوالع الأنوار"، وسراج الدين الأرموي صاحب "مطالع الأنوار"، وعضد الدين الايجي صاحب كتاب المواقف، وسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩٢ هـ) صاحب "شرح المقاصد" و"شرح العقائد النسفية" الذي كان تلميذاً للايجي ومن بينهم أيضاً شمس الدين الأصفهاني (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ)، ومير سيد شريف الجرجاني (المتوفي سنة ٨١٦ هـ)، صاحب شرح المواقف وكثير من الكتب الكلامية، وعلاء الدين القوشجي (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) والملاّ جلال الدواني (المتوفى سنة ٩٠٧ هـ)، الذي كان بدوره تلميذاً للسيد مير شريف الجرجاني؛ وكذلك في هذا المجال أعني مدرسة شيراز الفلسفية، نعرف صدر الدين الدشتكي (المتوفى سنة ٩٠٣ هـ)، وابنه غياث الدين الدشتكي (المتوفى سنة ٩٤٨ هـ)، وشمس الدين الخفري (المتوفى سنة ٩٥٧ هـ)، الذي كان من تلامذة صدر الدين الدشتكي؛ وغيرهم وكانوا يقدمون كتباً ورسائل كلامية وفلسفية في الوقت نفسه، وقد اهتموا بكتابة الشروح والتعليقات والحواشي على أمّهات الكتب الفلسفية والكلامية، وفي هذه الشروح والحواشي كانوا يبدون آراءهم حول الكـلام الفلسفي والفلسفة.

ولذلك قد أخذ الكلام طابعاً فلسفياً، وفي المقابل أخذت الفلسفة طابعاً دينياً كلامياً أكثر؛ وبهذا الشكل مهّد الطريق لكي تقترب الفلسفة وعلم الكلام، وفي

جانبها العرفان النظري (في ثوبه الموجود عند محي الدين ابن العربي، المتوفى سنة ٦٣٨ هـ) ثم لتتجه إلى الامتزاج عند صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ) وفي حكمته الموسومة "بالحكمة المتعالية" متأثّراً بالسيّد حيدر العاملي (المتوفى بعد سنة ٧٨٢ هـ) وابن أبي جمهور الأحسائي (الذي كان حياً سنة ٩٠٤ هـ) الذين مهّدا هذا الطريق لصدر الدين الشيرازي.

ففي مدرسة شيراز الفلسفية نجد أنهم، - وكما رأينا - اهتموا بعلم الكلام بحيث إنه كانت هناك مسائل فلسفية وكلامية تعالجان في إطارٍ مشترك، وإن كان هناك مجالٌ أيضاً لدراسة الفلسفة في شقّيها المشائي والإشراقي، بصورة مستقلة وعلى أساس المتون الأساسية "كالشفاء" أو "الإشارات" أو "حكمة الإشراق" بصرف النظر عن مدى الاعتقاد الكلامي باستلزاماتها؛ ولذلك حفظ التقليد الفلسفي، وإن كان ممتزجاً أحياناً بعلم الكلام ومسائله، ولكن بشكلٍ مهد الطريق إلى ظهور شخصيات فلسفية وخاصة عند الإمامية أمثال محمد باقر الميرداماد (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ) والملا صدرا في مدرسة أصفهان الفلسفية؛ في حين أنّ عند أهل السنة صار الكلام الفلسفي بديلاً عن الفلسفة ذات الذات الهلنيستي، ولهذا السبب بات يعرف بين المستشرقين وغيرهم مقولة "أن الفلسفة الإسلامية انتهت بابن رشد في المغرب الإسلامي."

